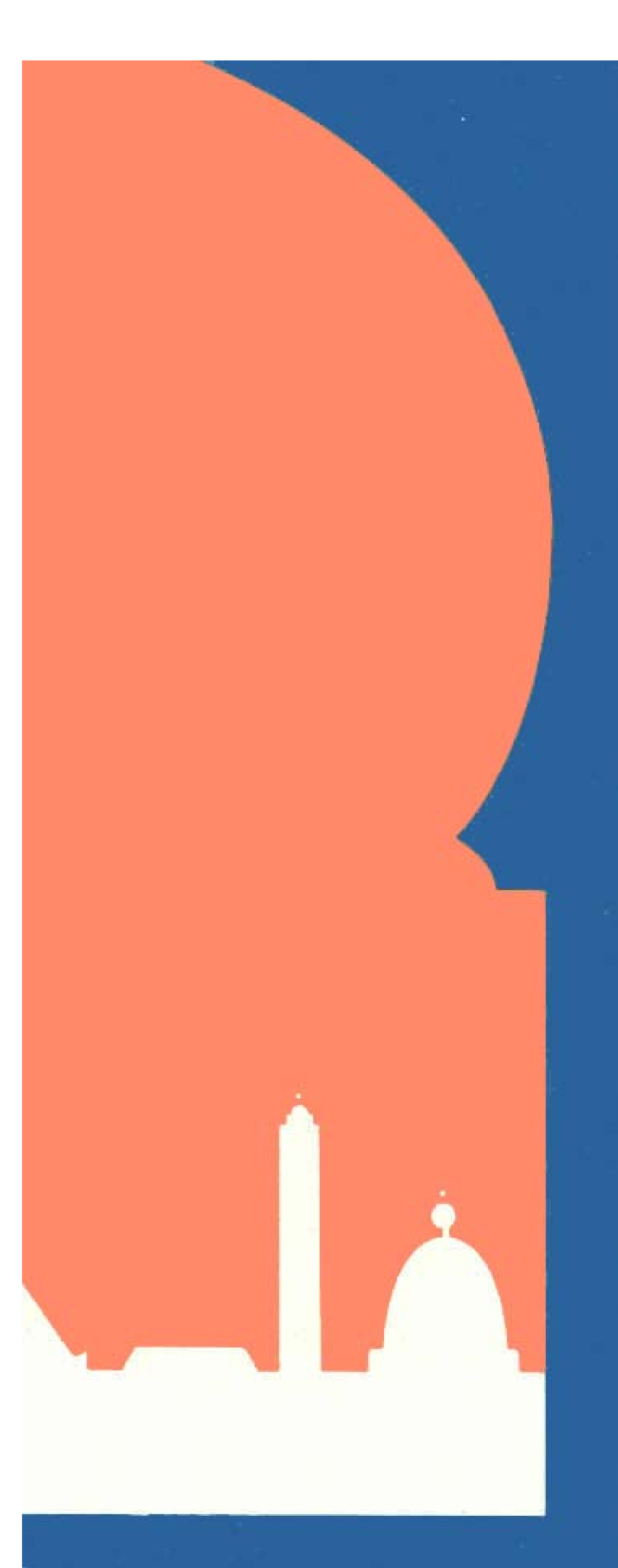


دعوة الحق

مجلة شهرية تعنى بالدراسات الاسلامية
وبشؤون الثقافة والفكر

تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية
بالمملكة المغربية

ـول كتاب المُستفاد

للدكتور محمد بنشريفة

ـالم يُنشر من إحاطة ابن الخطيب

للأستاذ عبد السلام شقور

ابن صَارة الشّنتريني

للدكتور حسن الوراكلي

أبو عبد الله الحضرمي ومؤلفاته

للأستاذ عبد الله المرابط الترغي

ـدد 259 محرم - صفر 1407 / شتنبر - اكتوبر 1986

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
مديرية الشؤون الإسلامية
قسم الدراسات الإسلامية

التقويم الهجري المغربي

للعام الهجري 1407
الموافق لسنة 1986 وسنة 1987 ميلادية
ولسنة 2297 وسنة 2298 رومية فلاحية



شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر

تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
الرباط - المملكة المغربية



أسسها:
جلالة المغفور له
محمد الخامس
قدس الله روحه
سنة
1376 هـ — 1957 م

التحرير:
الهاتف: 623.60

الإدارة و التوزيع
636.93
627.03
627.04
608.10

*

الاشتراكات: في المملكة المغربية: 70 درهماً
في العالم: 80 درهماً

الحساب البريدي: رقم 55-485 - الرباط

Daouat El Hak compte chèque postal 485 - 55
à Rabat

تهنئة

احتفل الشعب المغربي والأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، ببزوغ فجر السنة الهجرية الجديدة، ولهذه المناسبة الخالدة يسر "دعوة الحق" أن تتقدم إلى مقام أمير المومنين جلالة الملك الحسن الثاني أعزه الله ونصره بأحر التهاني والمتمنيات، داعية لجلالته بالتأييد والتوفيق والنصر والتمكين، والسعادة وطول العمر. وأن يحفظه في ولي عهده صاحب السمو الملكي الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه صاحب السمو الملكي الأمير السعيد المولى الرشيد وباقي أفراد الأسرة الكريمة وأن يكلأهم بعين الحفظ والرعاية وأن يعيد أمثال هذه المناسبة على الشعب المغربي والأمة الإسلامية وقد تحررت شعوبها وأراضيها، وفي مقدمتها القدس الشريف أولى القبلتين وثالث الحرمين، إنه سميع مجيب.

دعوة الحق

في ذكرى الهجرة

مفاهيم وأهداف

للأستاذ عبد الله كنون

يستقبل العالم الإسلامي على اختلاف أجناسه وألوانه ولغاته، طالع العام الهجري الجديد (1407)، بشعور فياض من الأمل والرجاء في الله عز وجل، أن يجعله عام فتح وابتهاج للمسلمين الذين ذاقوا في السنوات الفارطة من هذا القرن الخامس عشر، أنواعا من البلايا والمصائب لم يكونوا يتوقعونها عند احتفالهم به واستبشارهم بحلوله، ويتفاءلون بعدد السبعة الذي يسجله في صفحة التاريخ، لما لهذا العدد من ميزة خاصة في المأثورات الإسلامية.

إن المسلمين الذين ينسون إسلامهم في المواقف الحاسمة، يعودون لتذكره في مواطن الضعف، ليلاذ بالقوة العظمى التي هي ملجأ الإنسان أولا وأخيرا.

ولأجل أن يتحقق آمال المسلمين، يجب أن يغيروا مفاهيمهم، ويحددوا أهدافهم، فينطلقوا من جديد انطلاقة صحيحة لا يستمدونها إلا من إسلامهم الذي أعزهم الله به فيما مضى، ولن يعزوا إلا به فيما يستقبل، وهنا ترِد كلمة الإمام مالك : «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

وابتداءً بما نحن فيه من ذكرى الهجرة، نرجع إلى اليوم الذي جعلت فيه الهجرة مبدأ لتاريخ الإسلام، فنجد الصحابة في خلافة عمر، يتداولون في أمر هذا التاريخ، فيقول بعضهم : نؤرخ لمبعث رسول الله ﷺ، ويقول آخرون : بل نؤرخ لمهاجره، فيقول عمر : نعم نؤرخ لمهاجَره، فإن الهجرة هي التي فرقت بين الحق والباطل.

وفعلا فإن المسلمين الذين كانوا مضطهدين في مكة، وكان كفار قريش يقفون لهم بالمرصاد في كل حركة وسكون تمكنوا بعد الهجرة، واجتماع شملهم في المدينة، من أن يبنوا مجتمعا إسلاميا، ويكونوا قوة صالحة للدفاع عن أنفسهم، هي قوة التجمع والتكتل، والوقوف صفا واحدا في وجه الأعداء، فلم تمض سنة واحدة على إحراز كيانهم حتى تصدوا لقريش في وقعة بدر وقد تعرضت لهم بخيلائها وعددِها وعُددِها، فهزموها شر هزيمة، ولم ينثنوا بعدها حتى فتحوا مكة، وطهروا الكعبة من الأصنام والأوثان، ورفعوا راية التوحيد في الجزيرة العربية، ثم في مختلف أنحاء العالم.

هذا كان عندهم هو مفهوم الهجرة، لا الإيواء إلى مكان أمين يطمئنون فيه على أنفسهم ودينهم كما يفهم الهجرة بعض الناس، إنها إيجاد منطلق يخططون فيه لمستقبلهم الذي هو مستقبل الدعوة، فلم يهدأ لهم بال، ولا ركنوا إلى الراحة، حتى حققوا أهداف الهجرة وعلت كلمة الإسلام على الكَلِم كلها.

ونحن في حالتنا المزرية نقنع بالاحتفالات والخطب، ونرى أننا أحيينا الهجرة وذكراها العظيمة، وقد نتبادل التهنئة بها عبر الأقطار الإسلامية، ولم نفعل شيئا يستوجب التهنئة، بل ربما فعلنا ما يوجب الرثاء والعزاء.

ومن المضحك المبكي أننا نتجاهل هذا التاريخ العظيم، ونعقه ونتنكر له، كما يتجلى ذلك في اعتماد بعضنا للتاريخ الأجنبي وإماتة التاريخ الهجري بالكلية، والمحافظ منا من يجمع بينه وبين التاريخ الأجنبي، وكيف نزعم أننا نحيي ذكرى الهجرة ونحتفل بحلول عامها ؟!.

وقد يقول قائل : إن الاحتفالات بالهجرة النبوية والصحابة من مكة إلى المدينة، وهي قد انتهت بفتح مكة، كما جاء في الحديث : «لا هجرة بعد الفتح»، ونحن نقول : إن هذه الهجرة إذا كانت قد انتهت، فإن ما جرى بعدها هو محمل النظر ومتعلق القدوة، علما بأن الإسلام وشعائره وشرائعه، لم توضع لطبقة خاصة من الناس، ولم يؤمر بها جيل دون جيل، ضرورة أن الدين الحنيف خطاب إلا هي عام للبشرية جمعاء، وهو صالح لكل زمان ومكان، فإذا كان فضل الهجرة الأولى خاصا بالنبي ﷺ والصحابة الذين هاجروا معه، فإن ما ترتب عليها من الأحكام ليس خاصا ولا قاصرا عليهم، وينبىء عن ذلك نص صريح، وهو قوله عليه الصلاة والسلام في ذلك الحديث نفسه الذي دلّ على انتهاء الهجرة بالمفهوم الخاص، وهو تمامه : «ولكن جهاد ونية».

نعم لا هجرة بعد الفتح، ولكن الجهاد والعمل لإعزاز الإسلام، والنية والإخلاص في ذلك لم ينقطعا ولم ينتهيا إلا بانتهاء الحياة، فإعداد الأمة الإسلامية للمهمة العظمى التي حملها إياها الكتاب العزيز المنزل على نبيها الخاتم باللغة العربية الضادية المبينة، وبذل النفس والنفيس لتحقيق الهدف الذي من أجله كانت الهجرة باقٍ ودائم لا يبطل ولا ينتهي.

وإذا تعلل أحد بالفارق العظيم بين معاركنا اليوم مع قوى السحق والمحق، ومعارك أسلافنا بالأمس، فلا ننسى أنهم كانوا بضعة آلاف ونحن مآت الملايين، وأنهم لم يكن لديهم من قوة بالنسبة لما كان عند العدو، ما يبلغ عشرة في المئة، وما بالعهد من قدم، فهذه حروب التحرير في بلادنا العربية أو تحركات المقاومة بالأمس القريب، قضت على كبرياء الاستعمار وأخرجت المستعمرين من ديارنا في الشرق والغرب مدحورين مقهورين، ولا نسبة بينها وبين عدو اليوم، فما عدا مما بدا ؟.

الحق أن الجذوة ما تزال ـ والحمد لله مشتعلة في نفوس شعوبنا الإسلامية والعربية، وملوكهم ورؤسائهم، إلا بعض المثبطين والمعوقين، وهي التي تدفعهم إلى استقبال العام الهجري بهذه الحفاوة وتبادل التهاني المحمّلة بالأماني، فعسى أن يكون هذا العام هو نهاية المحنة.

﴿ولله الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذ يفرح المومنون بنصر الله﴾. صدق الله العظيم.

في عهد الهجرة النبوية

للأستاذ محمد الحاج ناصر

"ان الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد"
(حديث شريف)

درج الناس في العهد الحديث، على استقبال عيد الهجرة بنمط من الاستذكار العاطفي كلما استدار الزمن، كيوم هاجر رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة، يستعرضون وقائع الهجرة كما لو أنهم يستعرضون قصة تاريخية، تنحصر دلالاتها ومفاهيمها بحدود زمنية ومكانية، فإن حاولوا أن يتجاوزوا بها تلك الحدود ففي إطار خلقيّ غالبا، محاطا بهالة عاطفيّة أبدا، ومن حاول منهم أن يستدلّ بها في مجال التّشريع قصرت محاولته على اعتبارها فاصلا بين عهدين من التشريع الإسلامي، وابتغاء ما يريد من أحكام الشريعة مما شرع بعدها، كأنها هي مجرد فاصل بين عهدين لا غير.

على حين أن الهجرة تشريع يتميّز بكل خصائص التّشريع، وأبرزها : تكيّف تطبيقه والإستنباط منه زمنا ومكانا بالظُّروف المختلفة المتغايرة طبقا لاختلافها وتغايرها.

ويظهر أن الذين درجوا على هذا النّمط من استذكار ما يتّصل بالهجرة، تأثروا ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ بما درج عليه البعض قديما من اعتبار الهجرة منقطعة، وأن حكمها قد نسخ بحديث **«لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونيّة، وإذا استُنفِرتم فانفروا»** وهو حديث رواه ابن عباس وعائشة وأنس وصفوان بن أمية ومجاشع وأبو سعيد الخدري، وآخرون. وأخرجه الستة (1) بألفاظ متقاربة، يزيد بعضهم على بعض، ومن قبلهم ابن أبي شيبة وعبد الرزاق.

وملابسات هذا الحديث كما أوضحتها بعض رواياته تبين أسباب انتشاره وتعدد رواته، كما تبين بيانا دقيقا نطاق حكمه، وكان حريا بالذين يزعمون أنه جاء نسخا للهجرة أن يتأملوا ما جاء في بعض ألفاظه من وصف لظروفه وبيان محدّد لدلالاته.

روى ابن أبي شيبة بسنده عن أم يحيى بنت يعلى عن أبيها صفوان بن أمية قال : **«جئت بأبي يوم فتح مكة، فقلت يارسول الله : هذا يبايعك على الهجرة. فقال : لا هجرة بعد الفتح ولكن الجهاد ونيّة»** (2).

وروى بسنده أيضا (3) عن مجاشع بن مسعود قال : **«أتيت النبيّ ﷺ أنا وأخي قال : فقلت يارسول الله : بايعنا على الهجرة. فقال : مضت الهجرة لأهلها، فقلت : علام نبايعك يارسول الله ؟ قال : على الإسلام والجهاد».**

1) أصحاب السنن الست في مؤلفاتهم.
2) «المصنف» ج : 14 ـ ص : 499.
3) نفس المصدر ـ ص : 500.

وروى عبد الرزاق (4) بسنده عن طاووس مرسلا أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الهجرة قد انقطعت بعد الفتح، ولكن جهاد ونيّة، وإذا استُنفِرتم فانفروا.**

ووصل سعيد بن منصور (5) هذا الحديث بلفظ مختلف شيئا، وهو جزء من حديث طويل، وفيه أن رسول الله ﷺ سأل صفوان الذي روي عنه طاووس هذا الحديث ـ «**ما جاء بك يا أبا وهب؟ قال: قيل أنه لادين لمن لم يهاجر. قال: ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة، أقرّوا على مسكنكم، فقد انقطعت الهجرة، ولكن جهاد ونيّة وإذا استنفرتم فانفروا**».

وأخرجه النسائي (6)، بلفظ قريب من هذا، وأخرج أيضا هو وابن حبّان (7). بسندهما عن عبد الله بن واقد السعدي قال: «**وفدتُ إلى رسول الله ﷺ في وفد كلّنا يطلب حاجة، وكنت آخرهم دخولا، فقلت: يارسول الله، إني تركت خلفي، وكلّهم يزعمون أن الهجرة قد انقطعت، قال: لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفّار**».

وأخرج سعيد بن منصور (8) بسنده عن جُنادة ابن أبي أميّة أن رجالا من أصحاب النبي ﷺ قال بعضهم: «**الهجرة قد انقطعت فاختلفوا في ذلك، فانطلقنا إلى النبي ﷺ، فقلنا: يا رسول الله، إن ناسا يقولون: الهجرة قد انقطعت، فقال النبي ﷺ: لا تنقطع ما كان الجهاد**».

وأخرج أحمد (9) بسنده عن عبد الله بن السعدي أن النبي ﷺ قال: «**لا تنقطع الهجرة مادام العدو يقاتل**».

وروى أحمد أيضا عن معاوية وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «**إن الهجرة خصلتان: إحداهما أن تهجر السيآت، والأخرى أن تهاجر إلى الله ورسوله، ولا تنقطع الهجرة ما تقبّلت التّوبة، ولا تزال التّوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب، فإذا طلعت طبع على كلّ قلب بما فيه وكفي النّاس العمل**».

كما روى حديث مجاشع بن مسعود الذي ذكرناه آنفا، وكذلك حديث صفوان ابن أميّة.

وأخرج الطبراني (10). بسنده عن واثلة بن الأسقع قال: «**خرجت مهاجرا إلى رسول الله ﷺ، فلمّا أقبل النّاس من بين خارج وقائم، فجعل رسول الله ﷺ لا يرى جالسا إلا دنا إليه، فسأله: هل لك من حاجة؟ وبدأ بالصّف الأول، ثم الثاني، ثم الثالث، حتّى دنا إليّ فقال: هل لك من حاجة؟ فقلت: نعم يارسول الله، فقال ما حاجتك؟ فقلت: الإسلام. فقال: هو خير لك، وتهاجر؟ قلت: نعم ـ قال: هجرة البادية أم هجرة الباتّة؟ قلت: أيهما أفضل؟ قال: الهجرة الباتّة أن تثبت مع رسول الله ﷺ، وهجرة البادية أن ترجع إلى باديتك، وعليك السّمع والطّاعة في عسرك ويسرك، ومكرهك ومنشطك وأثرة عليك. قال: فبسطت يدي إليه فبايعته قال: واستثنى لي حين لم أستثن لنفسي فيما استعطت**» في حديث طويل.

ونقل الهيثمي (11). عن أحمد حديث رجاء بن حيوة عن أبيه وقال: حيوة لم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.

ونقل الحديث عن الرسول الذي سأل رسول الله ﷺ عن الهجرة فقال: «**لا تنقطع ما قوتل العدو**» ثم نقل حديثا عن البزّار وتعقّبه بقوله: وفيه يزيد بن ربيعة الرّحبي وهو ضعيف، ولفظ الحديث عن ثوبان قال: «**قال رسول الله ﷺ: لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفّار**» ثم نقل عن أحمد حديث عبد اله بن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: «**لتكونن هجرة بعد هجرة إلى مهاجر أبيكم إبراهيم حتّى لا يبقى في الأرض إلا**

4) «المصنف» ج: 5 ـ ص: 309.
5) «السنن» ج: 2 ـ ص: 137.
6) «السنن» ج: 7 ـ ص: 146.
7) نفس المصدر «مورد الظمآن» ـ ص: 380.

8) المرجع الأسبق.
9) «الساعاتي» ج: 20 ـ ص 295.
10) «المعجم الكبير» ج: 22 ـ ص: 80.
11) «مجمع الزوائد» ج: 5 ـ ص: 251.

شرار أهلها» الحديث. وتعقّبه بقوله : وفيه أبو جناب الكلبي وهو ضعيف.

وأورد أبو داوود (12) بسنده حديث معاوية المذكور آنفا.

وأخرج البخاير بسنده (13) عن عطاء بن أبي رباح قال : زرت عائشة مع عبيد بن عمير الليثي فسألناها عن الهجرة فقالت : **«لا هجرة اليوم - كان المؤمنون يفرّ أحدهم بدينه إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ مخافة أن يفتن عليه، فأمّا اليوم، فقد أظهر الله الاسلام واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونيّة».**

وتعارضُ بعض ألفاظ هذه الأحاديث وما شاكلها ظاهريا حمل جَهابذة الشُرّاح والفقهاء على بيان أن ما قد يبدو كما لو كان تعارضا بينها، إنما هو توافق وتكامل، فعقب ابن حجر (14) على حديث عائشة بقوله : أشارت عائشة إلى بيان شرعية الهجرة وأن سببها خوف الفتنة **«والحكم يدور مع علته»** فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق، لم تجب عليه الهجرة منه **«وإلا وجبت»** ومن ثم قال الماوردي : إذا قدر - بضم القاف على ما يظهر - على إظهار الدّين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة بها أفضل من الرّحلة منها لما يُرجى - من دخول غيره في الإسلام - اهـ.

وعقب على حديث ابن عبّاس بقوله (15) : قال : الخطّابي وغيره : كانت الهجرة فرضا في أول الإسلام على من أسلم، لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فتح الله مكة دخل الناس في دين الله أفواجا، فسقط فرض الهجرة إلى المدينة، وبقي فرض الجهاد والنّية على من قام به أو نزل به عدو، هنا ينتهي كلام الخطابي.

ويستطرد ابن حجر قائلا : وكانت الحكمة أيضا في وجوب الهجرة على من أسلم ليسلم من أذى ذويه من الكفار، فإنهم كانوا يعذبون من أسلم منهم إلى أن يرجع عن دينه وفيهم نزلت.

﴿إن الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا : فيم كنتم قالوا : كنّا مستضعفين في الارض. قالوا : ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾ (16).

(وهذه الهجرة باقية الحكم في حق من أسلم في دار الكفر وقدر على الخروج منها).

وقد روى النسائي عن طريق بهز بن حكيم بن معاوية عن أبيه عن جده مرفوعا **«لا يقبل الله من مشرك عملا بعدما أسلم أو يفارق المشركين».**

ولأبي داوود من حديث سمرة مرفوعا **«أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين».**

وهذا محمول على من لم يأمن على دينه.

وعقب النووي على حديث عائشة (17) بقوله : قال أصحابنا وغيرهم من العلماء : **«الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة»**، وتأولوا هذا الحديث تأولين :

أحدهما لا هجرة بعد فتح مكة لأنها صارت دار إسلام فلا تتصور - بضم المثناة الأولى وفتح الثانية - منها الهجرة.

والثاني وهو الأصح - في رأي النووي - أن معناه : أما الهجرة الفاضلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها أهلها امتيازا ظاهرا انقطعت بفتح مكة ومضت لأهلها الذين هاجروا قبل مكة، لأن الإسلام قوي وعزّ قبل فتح مكة عزا ظاهرا بخلاف ما قبله. اهـ.

قلت : ورأي النوويّ هذا يقتضي التأمل. فكلما نشأت ظروف تجعل على المسلم حرجا في الاستعلان بدينه عبادة ومعاملة، وتوجب عليه الهجرة كان وضعه بسببها كوضع المسلمين قبل فتح مكة. والله أكرم بعباده من أن يفاضل

---

12) «السنن» ج : 3 - ص : 1.
13) «فتح الباري» ج : 7 - ص : 178.
14) المرجع السابق.
15) «فتح الباري» ج : 6 - ص : 28.
16) «سورة النساء» الآية رقم : 97.
17) «شرح صحيح مسلم» ج : 13 - ص : 8.

بينهم إلا بأعمالهم، ما لم يقصر بعضهم عن بعض، وما ذنب المسلمين بعد العهد النبوي إلى يوم القيامة إن كان الله قد قدر حياتهم في غير عهد النبوة. أليس بحسبهم أنهم حرموا رؤية رسول الله ﷺ ومعايشته والجهاد معه وشهود النشأة الأولى للإسلام ؟ «**إن رحمة الله قريب من المحسنين**».

وقد أخرج الطبراني (18) بسنده عن خالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى ناس من خثعم فاعتصموا بالسجود فقتلهم، فوداهم رسول الله ﷺ بنصف الديّة وقال : «**أنا بريء من كل مسلم أقام مع المشركين**».

وتعقبه الهيثمي (19) بقوله : ورجاله ثقات.

وروى البيهقي (20) بسنده عن جرير بن عبد الله البجلي أن رسول الله ﷺ قال : «**من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة**».

وأخرج عنه أيضا أنه قال : «**أتيت النبي ﷺ وهو يبايع الناس، وقلت : يانبيّ الله، ابسط يدك حتى أبايعك واشترط عليّ فأنت أعلم بالشرط مني. قال : أبايعك على أن تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتناصح المؤمن وتفارق المشرك**».

وأخرج أيضا بسنده إلى يزيد بن عبد الله بن الشخير (21) قال : «**كنا بالمربد جلوسا وأراني أحدث القوم أو من أحدثهم سنا، قال : فأتي علينا رجل من أهل البادية فلما رأيناه، قلنا : كأن هذا رجل ليس من أهل البلد. فقال أجل : لا. هذا كتاب كتبه لي رسول الله ﷺ، فقال القوم : هات، فأخذته فقرأته، فإذا به : (بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لبني زهير بن القيش - قال أبو العلاء وهم من عكل - إنكم إن شهدتم أن لا إلاه إلا الله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وفارقتم المشركين وأعطيتم من الغنائم الخمُس وسهم النبي ﷺ والصفي - وربما قال وصفيه - فأنتم آمنون بأمان الله وأمان رسوله).**

وأخرج البخاري بسنده إلى محمد بن عبد الرحمان أبي الأسود الأسدي (22). قال : «**قطع - بضم القاف - على أهل المدينة بعث فاكتتبت فيه - بضم المثناة الأولى وكسر الثانية، بعدها موحدة ساكنة على البناء للمجهول - فلقيت عكرمة مولى ابن عباس، فأخبرته فنهاني عن ذلك أشد النهي ثم قال : أخبرني ابن عباس أن ناسا من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على رسول الله ﷺ يأتي السّهم يرمي به - بضم الياء على البناء للمجهول - فيصيب أحدهم فيقتله، أو فيضرب فيقتل، فأنزل الله : ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾**. (23). الآية.

قال ابن حجر (24) كذا في سبب نزولها، وفي رواية عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس عند ابن المنذر والطبري، كان قوم من أهل مكة قد أسلموا وكانوا يخفون الإسلام فأخرجهم المشركون معهم يوم بدر فأصيب بعضهم فقال المسلمون : هؤلاء كانوا مسلمين فأكرهوا فاستغفروا لهم فنزلت، فكتبوا بها إلى من بقي منهم وأنهم لا عذر لهم فخرجوا فلحقهم المشركون ففتنوهم فنزلت **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله، فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله..﴾** (25). فكتب إليهم المسلمون بذلك فحزنوا، فنزلت **﴿ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا﴾**. (26). الآية. فكتبوا إليهم بذلك فخرجوا فلاحقوهم فنجا من نجا وقتل من قتل. (27).

18) «المعجم الكبير» ج : 4 - ص : 114.
19) «مجمع الزوائد» ج : 5 - ص : 253.
20) «السنن» ج : 9 - ص : 13.
21) انظر أيضا نفس المصدر ج : 6 - ص : 303.
22) «فتح الباري» ج : 8 - ص : 197.
23) انظر رقم : 16.
24) المصدر السابق ص : 198.
25) «سورة العنكبوت» الآية رقم : 10.
26) «سورة النحل» الآية رقم : 110.
27) «التفسير» ج : 5 ص : 148.
و ج : 14 ص : 123.
و ج : 20 ص : 86.

ونحسب أن مجموع هذه الأدلة التي سقناها قاطعة في أن الهجرة لم تنقطع، وأن امتناع رسول الله ﷺ عن المبايعة على الهجرة بعد فتح مكة لا يدل على انقطاع الهجرة أبدا، وإنما يدل على الظرف الذي إذا تحقق انقطعت الهجرة ما بقي متحققا، وهو أنه إذا كانت الغلبة للمسلمين بالنفوذ أو بالحكم انقطعت الهجرة إلا على من يقيم في بلد يهيمن عليه غير المسلمين، ويؤذون المسلمين أو يضيقون عليهم في إقامة شعائر دينهم، عبادة ومعاملة وعلاقات اجتماعية وأحوالا شخصية. أما حين يضعف المسلمون نفوذا أو حكما ـ كما هو شأنهم اليوم ـ فإن الهجرة تتعين على كل مسلم يقيم في بلد يهيمن عليه غير المسلمين، إلا إن تكن إقامته فيه وسيلة لنشر الإسلام والدعوة إليه والتمكين له حكما أو نفوذا، وإذا كان من المناعة أو كان من يحكم ذلك البلد من الوعي وحسن الاعتبار بحيث لا يضطره إلى القيام بأي عمل يسيئ إلى الإسلام أو ينال من قوة المسلمين، اقتصاديا أو تقنيا أو سياسيا أو عسكريا أو إعلاميا، وتكون الهجرة آكد وأشد إلحاحا في الفرض على المسلمين من ذوي التخصص التقني أو المهارة المهنية العالية أو الاختصاص في أي فرع من فروع المعرفة والعلم، إذ أنهم يؤلفون قوة ضرورية للأمة الإسلامية يعضد سعيها في سبيل اكتساب المزيد من أسباب التقدم والمناعة والاستغناء عن الغير والهيبة بين الأمم، ذلك بأن التطور الحضاري والتقني وما أصاب المسلمين لقرون شتى من أسباب التخلف والضعف في مختلف نواحي الحياة، ثم ما ينهدون إليه اليوم من استدراك ما فاتهم والسعي إلى اللحاق بمن سبقهم، يجعل كل قادر على إضافة عنصر من عناصر المساندة والإمداد للأمة الإسلامية كافة أو أقطارا مطالبا بعينه أن يسهم بكل ما يملك من قوة في في هذا المجال، وأن كل مسلم يتخلف عن ذلك بحجة أنه مواطن لدولة غير إسلامية غالبة وأن حب الوطن أو الخضوع لتلك الدولة يصرفه عن مناصرة إخوانه في الأقطار التي يغلب فيها الإسلام حكما أو نفوذا لا يمكن اعتباره إلا خاذلا للإسلام، مخلا بواجباته، متخلفا عن نصرته، معينا لعدوه وإن بصورة سلبية.

وأقبح من هؤلاء عملا وأخس منزلة من أن يكون من أبناء بلد أو قطر يغلب عليه المسلمون حكما أو نفوذا، ويكون له تخصص مما يحتاجون إليه في سعيهم إلى المناعة والاكتفاء الذاتي فيهجر بلاده إلى بلاد أخرى لغير المسلمين، بحجة أنه يجد في مهجره كفاء لعمله أعلى قيمة أو تقديرا لعمله يبوئه رتبة أسمى. ومثل هذا لا نعتقد أنه سيجد عذرا أمام الله، بل نراه مسؤولا مباشرة عن كل أذى يلحق المسلمين من مهجره، سواء كان بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإذا أسهم مثلا في صناعة سلاح أو تطويره أو اكتشافه، وأصاب المسلمين أذى من ذلك السلاح، بأن استعملته الأمة التي يعمل فيها ضد بلد مسلم، أو باعته لمن استعمله، أو وصل إلى من استعمله بطريقة من طرق الإختلاس أو الجاسوسية أو إلى ذلك من الوسائل المشروعة أو غير المشروعة، فهو مسؤول مباشرة عن كل قطرة دم إسلامية تراق، وعن كل عنت يلحق المسلمين من أي شكل كان، بذلك السلاح، لا عذر له، ولا نحسبه ينجو من العقاب الذي نص عليه القرآن في قتل المؤمن عمدا **﴿ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما﴾** (28). الآية.

بل ما من شك في أن كل مسلم سواء كان من الأقليات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية أو من البلاد التي يغلب فيها أو يحكم فيها المسلمون، له اختصاص في شؤون الاقتصاد وما إليها من التقنيات المالية، يهجر البلاد الإسلامية، أو لا يهاجر إليها، مسؤول عن عدم إسهامه في تنمية الاقتصاد الإسلامي أو اقتصاديات البلاد الإسلامية وإن لم يعمل في مجال تخصصه لصالح غير المسلمين. فكيف إذا عمل ؟.

وليس معنى ذلك أن الأفراد العاديين الذين لا يملكون مهارات خاصة مما يحتاج إليه المسلمون، أو يملكون شيئا منها ولم يجدوا عملا يعولون به أنفسهم ومن

28) «سورة النساء» الآية رقم : 93.

تجب عليهم إعالتهم في أي بلد يحكمه أو يغلب فيه المسلمون، مقطوع عذرهم إذا هو هاجروا إلى حيث يجدون عملا يقوم بضروراتهم وضرورات ذويهم، بل قد يكون بعض هؤلاء مجاهدين، لهم أجر المجاهدين في الميدان، وهم يكدحون في سبيل كسب قوتهم وقوت من يعولون، إن الله سبحانه وتعالى ندب المسلمين إلى الانتشار في الأرض وابتغاء فضل الله ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾. (29). الآية.

ولا نحسب فترة فترة من تاريخ المسلمين، بعد أيام البعثة النبوية، تتعين فيها الهجرة وتتأكد بإلحاح على كل مسلم يأنس من نفسه كفاية تسهم في إمداد المسلمين بأسباب المناعة والعزة من الفترة التي نعيشها الآن. فالأمة الإسلامية في جهاد تواجه قوى مختلفة، وهي على اختلافها إلب يتزايد مع الأيام شراسة وصلابة وحقدا على الإسلام والمسلمين. فإذا لم تجب الهجرة اليوم فمتى تجب ؟!

ذلك : ومن الخطإ كل الخطإ التعلق بدعوى نسخ الهجرة، فالذين قالوا به من الصحابة إنما اعتمدوا على اعتبار أن موجب الهجرة قد زال بفتح مكة وهيمنة الإسلام حكما ونحلة ونفوذا على شبه الجزيرة العربية، هيمنة دأبت تمتد وتتسع إلى ما حولها، وما فتئت أن شملت معظم العالم المتحضر يومئذ. ثم إن من قال منهم بالنسخ يحتمل أنه لم يبلغه ما اعتمد عليه غيره من أحاديث تنص على أن الهجرة لم تنقطع، وإن كان هذا الإحتمال بعيدا فيما يتصل بالبعض منهم، كابن عباس وأنس وأبي سعيد وعائشة، وهؤلاء كانوا يصدرون في رأيهم اعتبارا لما أسلفنا آنفا من الظرف المحيط بهم بالمسلمين، وما منهم من أحد تصور أن يصير الإسلام إلى ما صار إليه اليوم، وما أحسبهم يعتبرون النسخ إلغاء للحكم، وإنما كانوا يعتبرونه وقفا له وتعليقا. فهؤلاء وأمثالهم من أئمة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا حفظة للقرآن، وأعلم الناس في عهدهم بتأويله، وملابسات نزوله وترتيبه، وأي أحد يرجع البصر أو يجيل الذاكرة في القرآن الكريم يتبين أن الدعوة إلى الهجرة لم تنقطع طيلة فترة نزول الوحي تقريبا، منذ الهجرة إلى المدينة. فسورة البقرة من أول ما نزل بعد الهجرة، وفيها يقول الله الحكيم الخبير : ﴿**إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم**﴾. (30). الآية.

وسورة الأنفال التي نزلت بعد البقرة وكانت أول سورة تكاد تكون خاصة بالأحكام المتصلة بالحرب ومعقباتها، كانت آياتها الأخيرة ابتداء من قوله تعالى : ﴿**إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله**﴾ (31). الآية، والآيتان التاليتان لها والأخيرتان من السورة تفصيلا دقيقا لأحكام اجتماعية وسياسية خاصة بما يتصل بالهجرة إيجابا وسلبا. وفي سورتي الممتحنة والنساء اللتين نزلتا من بعد أحكام تتصل أيضا بالهجرة، وفي كلتا السورتين عدة أحكام مما له علاقة بالحرب والمحاربين. ثم تأتي من بعد هذه السور سورة التوبة وهي من آخر ما نزل حتى لقد قال بعضهم أنها الأخيرة في النزول، إذ نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، ومعظمها يتصل بغزوة تبوك، والأحكام التي شرعت بسببها أو بمناسبتها، وفي هذه السورة يقول العلي القدير : ﴿**الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم**﴾. (32) الآية.

ثم يقول بعد آيتين : ﴿**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين**﴾ (33). الآية.

29) «سورة الجمعة» الآية رقم : 10.
30) الآية رقم : 218.
31) الآية رقم : 73.
32) الآية رقم : 22.
33) الآية رقم : 24.

وهاتان الآيتان من الآيات الأربعين التي أرسل بها رسول الله ﷺ علي ابن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ ليقرأها في موسم الحج الذي كان أميره أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ وكانت هاته الآيات لخطرها إذ فيها إلغاء لما كان بين المشركين وبين رسول الله ﷺ من عهود، وإعلان بعدم تجديد بعضها عند انتهائها، وأحكام أخرى تتصل بالمسجد الحرام وتطهيره من بقايا الوثنية ورجس الوثنيين ـ آثر رسول الله ﷺ أن يحملها إلى الناس رجل من آل بيته، تأكيدا لشدة التزامه بتطبيقها تطبيقا دقيقا وحسما لما قد يتشبث به بعض المشركين من أعرافهم التي كانت تقضي بأن لايتم إلغاء العهود إلا بإعلان ممن وقعها أو من أحد ذويه.

وتضمن هذه الآيات أحكاما تتصل بالهجرة وموقعها من سياسة الدولة الإسلامية واستراتيجيتها برهان دامغ لكل من قد يتوهم أن الهجرة شرع ظرفي انتهى بظرفه ذاك، بحجة أنها إنما شرعت لنصرة رسول الله ﷺ، وحشد المناصرين والمآزرين حوله، ومؤكد أنها إنما شرعت لحشد قوى المسلمين وتوطيد تآزرهم وتحقيق ما يجب أن يكون بينهم من تكامل وتظاهر كلما كانوا بحاجة إلى التآزر والتظاهر والاحتشاد ـ فالهجرة شرع خالد يتعين بشكل عيني كلما توفرت ظروفها وتأكدت موجباتها ـ وهل هنالك ظروف أو موجبات أوفر وآكد مما يحيط بالمسلمين اليوم من ظروف وموجبات ؟!.

ونعتقد أن هذا الجانب من الهجرة يجب أن يقف أولو الأمر من العلماء والقادة طويلا طويلا، ففيه الحل لمشكلات شتى يعاني منها المسلمون فترهقهم وتعنتهم، أنه إذا تظافرت قوى المسلمين التقنية في مختلف فروع الحضارة وأزيلت في مواجهتها اعتبارات الحدود السياسية أمكن للمسلمين أن يجدوا غناء عن كثير ممن ينفقون في سبيل الحصول عليه، ويبذلون الكثير من المال والحرية وماء الوجه من هذه الثروة الاقتصادية والسياسية التي أصبحت لها الهيمنة في العصر الحديث؛ ثروة الخبرات التقنية والمهارات الصناعية والاختصاصات في العلوم التجريبية والاقتصادية، ولقد آن للمسلمين أن يدركوا أن من أهم أسباب بقائهم ضعافا هذه المراقيل والعقبات التي تقيمها اعتبارات الحدود السياسية، وكان الأحرى أن تمحوها اعتبارات الوحدة الإسلامية، وصدق الله العظيم **﴿واعتصموا بحبل اله جميعا ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾** (34). الآية.

---

34) سورة آل عمران، الآية رقم : 103.

خبر الآحاد وحجية العمل به

(1)

للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

الحمد لله الذي جعل الكتاب لنا إماما وهدى ورحمة، فحملنا به على السنن الرشيد والمنهج السديد في العقيدة والقول والعمل، وسلك بنا، جلت نعماؤه، سبل المتقين بإرسال سيد النبيئين والمرسلين الذي دعانا بحكمته وقومنا بسنته، فأجبنا مسرعين موقنين وطائعين مذعنين، نلتمس الحق عن طريق أحاديثه الشريفة، ونتتبعه في المظان من سيرته السنية، وأخباره الصحيحة، طمعا في بلوغ الاستقامة على منهج الإسلام، ورغبة في أن تتمثل في مساعينا ومقاصدنا وسلوكنا وأعمالنا أصوله القويمة ومبادئه العظيمة. فالحمد لله حق الحمد وأكمله وأوفاه وأجزله، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما اثنيت على نفسك. وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد المبلغ الأمين، من ترك فينا سنته القويمة نفيد من حكمها، ونهتدي بسرجها، ونصون بها الحق، ونقيم بها العدل، وعلى آله الهداة المهتدين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد فهذه رسالة في أخبار الآحاد، أدعو الله أن أسلك فيها بإذنه سنن الرشاد، ابتغاء تحقيق الانتساب للأئمة الرواد، والجهابذة النقاد، باقتفاء أثرهم واتباع سبيلهم، مع إيجاز القول في التعريف بهذا النوع من السنن والأحاديث، وبيان آراء العلماء فيه وقولهم في حجيته والعمل به.

وضعت ذلك في مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، راجيا من الله العون والسداد وحسن الخاتمة، إنه لطيف خبير.

مقدمة في التعريف بالحديث والأثر والسنة والخبر، وبيان منزلة هؤلاء من القرآن الكريم.

أما الحديث فلغةً هو الجديد من الأشياء، وهو الخبر يأتي على القليل والكثير، ويطلق على ما يحدث به المحدث تحديثا. وجمع حديث أحاديث كقطيع وأقاطيع. وهو شاذ على غير قياس، وقالوا في جمعه حدثان وحدثان وهو قليل. أنشد الأصمعي :

تلهي المرء بالحدثان لهوا
وتحدجه كما حدج المطيق[1]

وفي الاصطلاح هو ما يضاف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. وكأن تسميته بالحديث مقابلة له بالقرآن لأنه قديم، والحديث عند (الطيبي) أعم من ذلك، فيشمل أيضا ما يضاف إلى الصحابي والتابعي. وبهذا أخذ (ابن حجر) عندما سوى بين الحديث والخبر في : (شرح النخبة) فقال : الخبر عند علماء الفن مرادف للحديث، فيطلقان على المرفوع وعلى الموقوف والمقطوع[2].

---

1) اللسان.

2) السيوطي، التدريب : 42.

وأما **الأثر** فله في اللغة إطلاقات عديدة. ويكون بفتح الهمزة والثاء المعجمة، وبكسر الهمزة وسكون الثاء. يطلق بمعنى بقية رسم الشيء. وجمعه آثار وأثور، ويطلق أخرى بمعنى البعدية كما في قولك، خرجت في إثره وفي أثره، ويقترن بهذين الإطلاقين استعمال ثالث يراد فيه بالأثر الخبر. تقول : أثرت الحديث فهو مأثور وأنا آثر. فأثرت الحديث آثره إذا ذكرته عن غيري، وأثر الحديث عن القوم يأثره إثرا وإثارة وأثرة أنبأهم بما سبقوا فيه من الأثر، ومنه حدث به عنهم في آثارهم، وقول أبي سفيان في حديث قيصر : «لولا أن يأثروا عني الكذب أي يروون ويحكون».

والحديث المأثور هو الذي يخبر الناس به بعضهم بعضا وينقله الخلف عن السلف. ومنه قول علي كرم الله وجهه : «لست بمأثور في ديني» أي ممن يؤثر عني شر وتهمة في ديني، والمأثرة مفعلة مكرمة يأثرها قرن عن قرن يتحدثون بها، والآثر المخبر يروي الحديث. ومنه قول عمر رضي الله عنه بعد أن نهاه رسول الله ﷺ عن الحلف بأبيه : «فما حلفت به ذاكرا ولا آثرا»، وقول الاعشى :

إن الـــذي فيــــه تمـــــاديتمــــا
بيّن للســـــــــــامــــــــــع والآثر

وإلى جانب هذه الاستعمالات بمعنى البقية والبعدية الملازمة لها، والخبر الناتج عنها الراوي لها والمتحدث بها وردت الآثار بمعنى السنن كما في قوله تعالى :

«ونكتب ما قدموا وآثارهم»[3]. أي نكتب ما أسلفوا من أعمالهم ونكتب آثارهم : أي من سن سنة حسنة كتب له ثوابها، ومن سن سنة سيئة كتب عليه عقابها. ومن ذلك إطلاق الآثار وإرادة سنن النبي ﷺ. فأثرت الحديث بمعنى رويته، والراوي أثري[4].

وقد اختلف العلماء في اصطلاحاتهم ازاء لفظ الأثر، فأطلقه المحدثون على الحديث المرفوع والموقوف معا قولا أو فعلا أو نحوه. وخص فقهاء خراسان المرفوع بلفظ الخبر، وأطلقوا على الموقوف الأثر[5].

وأما السنة فهي من سن يسن سنا، والأصل فيها معنيان :

الأول : سن الإبل يسنها سنا إذا أحسن رعيتها، حتى كأنه صقلها. قال النابغة :

نبئت حصنــــا وحيــــا من بني أســـــد
قـــامـوا فقـالـوا : حمـــانـــا غير مقروب
ضلت حلـــــــــــــومهم عنهم وغرهم
سن المعيــــــدي في رعي وتعـــزيب

ومن هذا الأصل أطلقت السنة على الوجه لصقالته وملاسته. فقيل سنة الوجه أي دوائره وصورته. قال ذو الرمة :

تريـــد سنــــة وجــــه غير مقرفـــة
ملســــاء، ليس بهــــا خـــال ولا نـــدب

وأضيفت إلى الخد بمعنى صفحته، وأطلقت وأريد بها الصورة وما أقبل عليك من الوجه كما في الحديث «إنه حض على الصدقة فقام رجل قبيح السنة» أي الصورة.

والمعنى الثاني : القديم لكلمة السنة : السيرة والطريقة وما يستلزمانه من بيان أو حكم فبمعنى السيرة جاء قول الله تعالى : **﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا﴾**[6].

ووردت السنة بهذا المعنى أيضا في قول الهذلي :

فـــلا تجـــزعن من سيرة أنت سرتهـــا
فــــأول راض سنـــــة من يسيرهـــا

وفي قول لبيد :

من معشر سنت لهم آبـــــــــــاؤهم
ولكـــل قـــوم سنــــة وإمــــامهـــا

3) يس : 12.
4) اللسان.
5) السيوطي. التدريب : 43.
6) الكهف : 55.

وتقول في السيرة سننتها سنا وأستننتها أي سرتها، وسننت لكم سنة فاتبعوها، ومن هذا قول نصيب :

كـأني سننت الحب أول عـاشـق
من النـاس إذ أحببت من بينهم وحـدي

ووردت بمعنى الطريقة والسنن في قوله عز وجل : ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[7].

وفي قوله سبحانه :

﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾[8].

وأطلقت السنة وأريد بها الطريقة المحمودة المستقيمة. وقال الخطابي وتستعمل في غيرها مقيدة كما في قوله : ﴿من سن سنة سيئة﴾ والصحيح أنها ترد على سواء في الحميدة والقبيحة. ومنها في الحديث : «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء»، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء» وهي بمعنى الطريقة أيضا في حديث : «إن أكبر الكبائر أن تقاتل أهل صفقتك وتبدل سنتك» وفي حديث المجوس : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» وفي الحديث الآخر : «لا ينقض عهدهم عن سنة ماحل».

وقد تأتي بمعنى لازم للطريقة ومتفرع عنه وهو البيان، يقال : سن الله للناس أي بين. وورد مثل ذلك في قول النبي ﷺ : «إنما أنسى لأسن». وقد يراد بها الحكم إذ سنة الله هي حكمه وأمره ونهيه.

وذكروا للسنة معاني فرعيه أخرى هي الطبيعة أو الطبع كما في قول الأعشى :

كريم شمائلـه من بني
معـاويـة الأكرمين السنن

وكذا الوجه والقصد كما في قولك : امض على سنتك، والنهج : كما في قولهم : خدعك سنن الطريق وسنته.

ووردت السنة في الاستعمال الشرعي بإزاء ما أمر به النبي ﷺ أو نهى عنه أو ندب إليه قولا أو فعلا مما لم ينطق به الكتاب[9].

وهي في الاصطلاح عند المحدثين ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة قبل البعثة أو بعدها[10].

وعرفها علماء الأصول : بأنها كل ما صدر عن رسول الله ﷺ غير القرآن الكريم، من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح لأن يكون دليلا لحكم شرعي. وكأن هذا القيد لإخراج أفعال الجبلة، فإن النبي ﷺ كان يفعلها قبل البعثة، وهي بعيدة عن أن تكون دليلا لحكم شرعي إلا متى اقترنت بصفة أو بينت كيفية. وهذا ما عناه بعضهم بقوله :

«وفعلـه المركـوز في الجبلـه
كـالأكـل والشرب فليس ملـه
من غير لمـح الـوصف[11]

وقال الفقهاء : هي كل ما ثبت من أحكام الشرع عن النبي ﷺ مما ليس بفرض ولا واجب.

وقيل في تعريفها : كل حكم شرعي يترتب على فعله الثواب دون أن يستلزم الإعراض عنه أي وزر أو عقاب، فهي بهذا أحد الأحكام التكليفية الخمسة[12].

وقالت المالكية في تحديدها : هي ما واظب عليه النبي ﷺ مع ترك ما بلا عذر وأظهره في جماعة.

وقد سمي بعض أصحاب مالك السنة المؤكدة واجبا، وعلى هذا صنيع ابن أبي زيد في الرسالة. قال صاحب مراقي السعود :

وسنـة مـا أحمـد قـد واظبـا
عليـه والظهـور فيـه وجبـا

7) آل عمران : 137.
8) النساء : 26.
9) اللسان.
10) أبو زهو. الحديث والمحدثون : 10.
11) عبد العزيز بن صالح. البحوث والدراسات : 132/1.
12) وعرفها الأبي بقوله : ما فعله النبي ﷺ وأظهره في جماعة ولم يدل دليل على وجوبه. الأبي. جواهر الاكليل : 73،1، وفرقوا بين سنة الهدى وسنة الزوائد. ابن عابدين : 1، 81.

وبعضهم سمى الـذي قـد أكـدا
منهـا بـواجب فخـذ مـا قيـدا[13]

وقد عرفت السنة بمقابلتها بالمخالف لها عند علماء السلف. ففرقوا بينها وبين البدعة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تحديدها :

«هي ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله سواء فعله رسول الله ﷺ أو فعل على زمانه أو لم يفعله ولم يفعل على زمانه، لعدم المقتضي حينئذ لفعله أو وجود المانع منه»[14].

واختلاف الحدود بين أصناف العلماء لا يتصل بمادة السنة غالبا، ولكنه ينظر إلى الجانب الذي يعني أصحاب كل صنف منها. فالمحدثون يبحثون فيها عن الأخبار، والأصوليون يطلبون فيها دليل الحكم الشرعي، والفقهاء يحددون الحكم ودرجته، وأهل السلف يقابلون بها بين المشروع وغير المشروع.

وأما الخبر فهو النبأ. وهو واحد الأخبار، وجمع الجمع أخابير. وهو ما أتاك نبأ عمن تستخبر. وفي التنزيل : «**يومئذ تحدث أخبارها**»[15]، أي يوم تزلزل الأرض تخبر عما عمل عليها.

وطريق الخبر القول وهو حقيقي فيه، وقد يرد الخبر لإرادة الإشارات الحالية والدلائل المعنوية. وهو في هذا إطلاق مجازي، شاهده :

تخبرك العينان ما القلب كاتم

وقول المعري :

نبي من الغربـان ليس لـه شرع
يخبرنـا أن الشعـوب إلى صـدع

وفرق الراغب النبأ والخبر فقال : «النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن. فلا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة ويكون صادقا»[16].

وفي الاصطلاح عند الأصوليين ذهب «فخر الدين الرازي» إلى أن الخبر غني عن الحد والرسم، وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم لأن كلا من الأربعة ضروري، وقالت جماعة : لا يحد لعسر تعريفه. وحده المعتزلة كالجبائي وابنه وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار فقالوا : إن الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب، وقال آخرون : الخبر ما احتمل التصديق أو التكذيب، وذهب القرافي إلى أنه هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته، وقال أبو الحسين البصري في حده : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا. واختار الآمدي أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها[17] :

وهو عند المحدثين مرادف للحديث كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

فالأحاديث والآثار والسنن والأخبار عناوين متعددة لمادة واحدة هي الأصل الثاني للشريعة تلتقي فيها ما صدقا، ويختلف بعضها عن بعض كما قدمنا من وجوه ولاعتبارات، ليس هنا مكان تفصيلها. فإن للمحدثين وللفقهاء وللأصوليين نظرات تحليلية مبسوطة في محالها، يمكن بغاية السهولة الرجوع إليها. ومجموع ما تدل عليه تلك النعوت والأسماء هو ما أضيف إلى النبي ﷺ، وهو ذلك الميراث الذي أورث ﷺ أمته إياه قصد هدايتهم وتعليمهم وتزكيتهم. وهو الذي تحققت به دعوة إبراهيم عليه السلام لهداية الأمة المسلمة حين قال مناجيا ربه : «**ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم، إنك أنت العزيز الحكيم**»[18].

قال صاحب التحرير والتنوير العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور «ومظهر هذه الدعوة هو محمد ﷺ فإنه الرسول الذي هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما، وأما غيره من رسل غير العرب فليسوا من ذرية إسماعيل، وشعيب

13) الولاتي: فتح الودود : 95.
14) ابن تيمية : الفتاوى.
15) الزلزلة : 4.
16) الراغب: المفردات : 141.
17) الآمدي : 2:15.
18) البقرة : 129.

من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل، وهود وصالح هما من العرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل»[19].

وفي تحديد معنى الحكمة : «هي العلم بالله، ودقائق شرائعه وهي معاني الكتاب وتفصيل مقاصده. وعن مالك : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك، وعن الشافعي : الحكمة سنة رسول الله ﷺ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضي شيئا من المغايرة بزيادة معنى»[20].

فرواية كلام رسول الله ﷺ، وطلب سنته، واتباع هديه، وامتثال أمره ونهيه، والائتساء به والسير على نهجه أمارات الإسلام والدلائل عليه، وهي الحكمة التي جاء بها النبي ﷺ ليعلمها الناس ويبينها لهم. قال ابن القيم : «وبحسب متابعة الرسول تكون العزة والكفاية والنصرة كما أن بحسب متابعته تكون الهداية والفلاح والنجاة»[21]. فالأخذ بسنته سبيل المهتدين ومنهج العارفين. وقد أمرنا الله بطاعته وطاعة رسوله : «**قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**»[22]. وجاءت الآيات الحكيمة الكثيرة تدعو إلى ذلك وتؤكد عليه منها قوله عز وجل :

﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا**﴾[23].

وقوله سبحانه : ﴿**ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله، إنا إلى الله راغبون**﴾[24].

وقوله عز من قائل : ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[25].

وقوله جل جلاله : ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾[26].

19) ابن عاشور. التحرير : 2، 722.
20) المصدر السابق 723/1.
21) ابن القيم : زاد المعاد 37/1.
22) النور : 54.
23) النساء : 80.

ومن هذا أخذ ابن القيم : «أنه يجب على جميع المكلفين اتباعه ويحرم عليهم مخالفته كما يجب عليهم ترك كل قول لقوله، فلا حكم لأحد معه، ولا قول لأحد معه، كما لا تشريع لأحد معه، وكل من سواه فإنما يجب اتباعه على قوله إذا أمر بما أمر به ونهى عما نهى عنه، فكان مبلغا محضا ومخبرا لا منشئا ومؤسسا»[27].

ولأهمية سنته ﷺ وأحاديثه وأخباره وضعت أصول علم الحديث وقواعد التحديث وكتب الرجال والطبقات، ليتمحص الحق منها ويذب المؤمنون ما قد يخالطها من ضعيف الروايات وموضوعاتها. فتستبين سبيل الحق ويكون الناس على معرفة تامة بما صح من السنن والآثار التي دعا رسول الله ﷺ إلى التمسك بها في قوله : «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه»[28].

وفي هذا الحديث دليل على الأصلين الثابتين الأساسيين للتشريع. وكلاهما من الله. أما القرآن فهو الوحي المعجز المتلو المتعبد بتلاوته، وأما السنة فهي الوحي المقروء والغير معجز الذي جاء عن رسول الله ﷺ الغير متعبد بتلاوته. قال تعالى : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾[29]، وما كان من أقواله أو أفعاله ﷺ مما شأنه الاجتهاد لا الوحي فمآله الوحي، بجامع التأييد للرسول والصون للدين فإنه ﷺ لا يقر أبدا على الخطأ.

ومنزلة السنة من القرآن مختلف فيها على مذاهب ثلاثة :

أولها : أنها متأخرة عن القرآن في الاعتبار لكونه مقطوعا به جملة وتفصيلا، وهي مقطوع بها على الجملة فقط دون التفصيل، لأن الأخبار لم ترد كلها من طريق التواتر وما يفيد القطع، ولأن القرآن أصل والسنة فرع، فهي

24) التوبة : 59.
25) الحشر : 7.
26) الأحزاب : 36.
27) ابن القيم. زاد المعاد : 1، 38.
28) ط : 899.
29) النجم : 7.

المبينة، له، قال تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[30]، ومرتبة المبين متأخرة عن المبين، ولأن الأئمة أخروها عن القرآن في الاحتكام إليها. ففي حديث معاذ رضي الله عنه حين سأله رسول الله ﷺ : «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد، قال بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي»[31]، وفي كتاب عمر لأبي شريح رضي الله عنهما : «انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله ﷺ»[32]، ومثل هذا ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه من قوله : «من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ»[33].

ثانيها : أنها مقدمة على الكتاب. نزع إلى ذلك يحيى بن أبي كثير في قوله : «السنة قاضية على الكتاب، ليس الكتاب قاضيا على السنة»[34]، ودليل ذلك أن في أكثر السنة تبيينا لمجمله، وتقييدا لمطلقه، وتخصيصا لعمومه.

فمن تبيين السنة لمجمل الكتاب أن الله تعالى حين أمر بإقامة الصلاة في قوله عز وجل : ﴿وأقيموا الصلاة﴾[35] لم يبين أوقاتها، ولا حدد أفعالها. فجاءت السنة مبينة ذلك للناس بقول رسول الله ﷺ وفعله بعد ما تلقى وصف ذلك من جبريل عليه السلام، وكذلك الأمر بالنسبة للحج فهو وإن فرضه الكتاب بقوله سبحانه : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾[36]، غير أن تفصيل أحكامه في الطواف والسعي ونحوهما لم يعرف إلا من السنة. وقد قال رسول الله ﷺ : «صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم»[37]، ومثل الصلاة والحج الزكاة فقد ثبت وجوبها بقوله تعالى : ﴿وآتوا الزكاة﴾[38] وجاء هذا الأمر مجملا ثم وردت السنة بتفصيله وبينت الأموال التي تجب فيها الزكاة والنصاب فيها.

ومن تقييد السنة لمطلق الكتاب قوله عز وجل في آية التيمم : ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾[39]، فاليد تطلق على الجارحة كلها من الأصابع إلى المنكب فلما جاءت السنة قيدتها وحددت المراد من الأيدي بالكفين. وذلك ما ورد في الصحيحين ورواه البخاري بقوله : «جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني أجنبت فلم أجد الماء. فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : «أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصل، أما أنا فتمعكت فصليت. فذكرت للنبي ﷺ فقال النبي ﷺ : «كان يكفيك هكذا. فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه»[40].

ومن تخصيص السنة لعموم الكتاب أن آية السرقة وهي قوله عز وجل : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[41]، عامة تقضي بقطع يد كل سارق. فلما جاءت السنة خصصت ذلك بأن يكون المسروق نصابا محررا. فعن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم»[42]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت» قال النبي ﷺ تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا»[43].

ومن التخصيص لعموم الكتاب أن المحرمات من النساء في القرآن مفصلة ومحصور عددها. وقد تلا الآية قوله تعالى : ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾[44]، أي نكاح ما سواهن انفرادا واجتماعا غير أن هذا العموم قد خصص

---

30) النحل : 44.
31) الشاطبي، الموافقات : 4،7. أخرج في التفسير عن أبي داود والترمذي.
32) الشاطبي، الموافقات : 4،8.
33) الشاطبي، الموافقات : 4،8.
34) الخطيب، الكفاية : 47.
35) البقرة : 43.
36) آل عمران : 97.
37) خ. اذان 18، أدب 27، م. حج. 31، د مناسك 77، 220 : قم 3، 318، 337، 366، 378.
38) البقرة : 43.
39) النساء : 43.
40) خ. باب التيمم هل ينفخ فيهما. الحديث الأول.
41) المائدة : 38.
42) خ. كتاب الحدود باب 13، ح 9.
43) خ. كتاب الحدود، باب 13، ح 1.
44) النساء : 94.

بما رواه البخاري من حديث جابر رضي الله عنه : «نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»[45].

ومن أمثلة التخصيص أيضا أن قوله جل وعلا : **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[46] عام في كل ورثة يجتمع فيها الأخوة ذكورا وإناثا، لكن الآية لم تبق على إطلاقها حين حددت الموانع من الإرث بحديث أسامة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»[47]، وحديث عمر رضي الله عنه أنه قال : سمعت النبي ﷺ يقول : ليس لقاتل ميراث»[48] وحديث البخاري الذي صدر به الباب بقوله : باب قول النبي ﷺ : «لا نورث ما تركناه صدقة»[49]. فبمثل هذه الأحاديث يتضح تخصيص العام في الآية بأن الإرث يكون على الوجه الموصوف ما لم يقم مانع منه كاختلاف الدين والقتل أو كون الموروث نبينا ﷺ.

والأخذ بالسنة في كل ما تقدم وأمثاله أمر ضروري لابد منه لا يستقيم الدين إلا به، ولا يعرف الحكم الشرعي إلا عن طريقه. قال الخطيب البغدادي : «إن عمران بن حصين كان جالسا ومعه أصحابه. فقال رجل من القوم : «لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال فقال له ادنُ فدنا. فقال : أرأيت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تجد فيه صلاة الظهر أربعا وصلاة العصر أربعا والمغرب ثلاثا تقرأ في اثنتين ؟ أرأيت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد الطواف بالبيت سبعا. والطواف بين الصفا والمروة سبعا ؟ ثم قال : أي قوم ! خذوا عنا فإنكم والله إن لا تفعلوا لتضلن[50].

وهذا كله في حقيقة الأمر ليس قضاء للسنة على القرآن، ولكنه من البيان الذي اقتضاه من رسول الله ﷺ قول الله تعالى : **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾**[51].

ثالثها : أن السنة مستقلة بالتشريع فيما قضت به من الأحكام مما لم يرد فيه نص في القرآن، لا إثباتا ولا نفيا، ولهذا أمثلة كثيرة منها :

1 - حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها. فذلك ثابت بحديث أبي هريرة رضي الله عنه : «إن النبي ﷺ نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها». رواه خ م[52].

وبحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال : «نهى رسول الله ﷺ أن يتزوج الرجل المرأة على العمة أو على الخالة. وقال : «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[53].

ومنها أحكام الشفعة فإن دليلها السنة وحدها. ففي مشروعيتها ورد حديث جابر رضي الله عنه : «إن الرسول ﷺ قضى في الشفعة فيما لم يقسم. فإذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعة»[54].

وروى مسلم من طريق جابر رضي الله في استئذان الشريك في البيع قال : «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط. لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك. فإذا باع ولم يؤذن فهو أحق به»[55].

ومنها رجم الزاني المحصن، وتغريب الزاني البكر الثابتين بالسنة.

الأول : بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناداه فقال يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه ورد عليه أربع مرات، فلما شهد

45) خ. النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ح 1.
46) النساء : 11.
47) ط : 2، 519، الفرائض، باب ميراث أهل الملل، ح 10.
48) الشوكاني. نيل الأوطار : 6، 73.
49) خ. كتاب الفرائض، باب 3، ح 1.
50) الخطيب. الكفاية : 48.

51) النحل : 44.
52) خ. النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ح 1، م. النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها.
53) سابق : 2، 88. نقل عن القرطبي أن الاصيلي ذكره في فوائده وكذلك ابن عبد البر.
54) خ. كتاب الشركة، باب 9 إذا اقتسم الشركاء.
55) م. كتاب المساقاة، باب الشفعة، 134.

على نفسه أربع شهادات دعاه النبي ﷺ فقال أبك جنون ؟ قال لا. قال فهل أحصنت ؟ قال نعم. فقال النبي ﷺ : «اذهبوا فارجموه»[56]. متفق عليه.

الثاني : بحديث أبي هريرة رضي الله عنه : «إن رسول الله ﷺ قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه خ[57].

ومنها إرث الجدة فإن أبا بكر رضي الله عنه حين جاءته الجدة تسأله ميراثها قال : مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئا، فارجعي حتى أسأل الناس. فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة رضي الله عنه : «حضرت رسول الله ﷺ أعطاه السدس»، فقال أبو بكر هل معك غيرك ؟ فقام محمد ابن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة ابن شعبة. فأنفذه لها أبو بكر[58].

وقد ذكر الشافعي هذا القسم من السنن محددا مواقف العلماء منه، قال : «الوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب».

فمنهم من قال : جعل الله له، بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب.

ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال : ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾[59]، وقال : ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾[60].

فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة.

ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة إليه، فأثبت سنته بفرض الله.

ومنهم من قال : ألقي في روعه كل ما سن، وسنته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته»[61].

وقد لفت غير واحد من العلماء النظر إلى أهمية هذا القسم مما استقلت السنة فيه بالتشريع وهو رأى الجمهور. قال ابن القيم بشأنه ـ :

«فما كان منها زائدا على أصل القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته. وليس هذا تقديما لها على الكتاب، بل امتثالا لما أمر الله به من طاعة رسوله. ولو كان رسوله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وأنه إذا لم تحب إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصة تختص. وقد قال تعالى :

﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾[62].

المطلب الأول في أقسام الخبر

تبعا لما سبقت الإشارة إليه من مفاد الخبر وطريق إفادته العلم قسم علماء الأصول الذين يعنون أساسا بالبحث عن أدلة الأحكام الشرعية، الخبر تقسيمين اثنين :

أولهما من حيث إفادته الصدق أو الكذب.

والثاني من حيث طريق هذه الإفادة على أساس عدد الرواة في مراحل التحمل والإبلاغ المختلفة إلى عصر التدوين.

أما التقسيم الأول فهو على ثلاثة أضرب : ما علم صدقه، وما علم كذبه، ومختلف فيه.

الضرب الأول : ما علم صدقه وهو نوعان متفق عليه ومختلف فيه.

أما المقطوع بصدقه فهو :

أولا : ما علم وجود مخبره بالضرورة مثل الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.

---

56) خ. كتاب الحدود، باب لا يرجم المجنون والمجنونة : 8، 21.
57) خ. حدود، 32.
58) ت. كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة : 4، 419، 2100.
59) البقرة : 188.
60) البقرة : 275.
61) الشافعي. الرسالة : 92 ـ 93، 301 ـ 305.
62) النساء : 80.

ثانيا : ما علم وجود مخبره بالاستدلال مثل العالم حادث.

ثالثا : خبر الله باتفاق أصحاب الملل والأديان إذ الصدق صفة كمال والكمال واجب لله تعالى.

رابعا : خبر الرسول ﷺ فيما يخبر به عن الله تعالى لدلالة المعجزة على صدقه كما قال الغزالي أو لكونه معصوما من الخطأ والكذب.

خامسا : خبر كل الأمة عن الشيء يجب أن يكون صادقا لقيام الدلالة على أن الاجماع حجة إذ من الثابت أن الأمة معصومة فلا تجتمع على ضلاله.

سادسا : خبر من أخبر الله تعالى أو رسوله أو أهل الاجماع أنه صادق.

سابعا : الخبر المتواتر[63].

وأما المختلف فيه مما علم صدقه فهو ما وراء ذلك من الأنواع المتقدمة مما ادعى أنه معلوم الصدق. وهذا كثير أيضا :

أولا : الخبر الذي يقابل بالإقرار السكوتي من الرسول ﷺ.

ثانيا : الخبر الذي يقابل بالإقرار السكوتي من الجماعة الكثيرة.

ثالثا : الإجماع على العمل بخبر الواحد يدل على صحته وهو مذهب أبي هاشم والكرخي وأبي عبد الله البصري.

رابعا : أن بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطال الخبر يدل على صحته وهو ما ذهبت إليه الزيدية.

خامسا : خبر الإجماع لاحتجاج البعض واشتغال البعض الآخر بتأويله[64].

الضرب الثاني : ما علم كذبه وهو ما قابل الصور المتفق على صدقها. وقد جمعه الآمدي في قوله : «وأما ما يعلم كذبه فما كان مخالفا لضرورة العقل أو النظر أو الحسن أو أخبار التواتر أو النص القاطع أو الإجماع القاطع أو ما صرح الجمع الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب بتكذيبه»[65].

الضرب الثالث المختلف فيه : وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه وهو ثلاثة أنواع :

الأول : ما غلب على الظن صدقه كخبر المشهور بالعدالة والصدق.

الثاني : ما غلب على الظن كذبه كخبر المشتهر بالكذب.

الثالث : ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب كخبر مجهول الحال[66].

وأما التقسيم الثاني للخبر من حيث الطرق المفيدة به والمبلغة له فثلاثة : **المتواتر والمشهور وخبر الواحد.**

أما المتواتر فمأخوذ من التواتر وهو لغة تتابع أشياء واحدا بعد واحد بينهما فترة. فهو المواترة. ومن هذه ناقة مواترة أي تضع إحدى ركبتيها أولا في البروك ثم تضع الأخرى ولا تضعهما معا فيشق على الراكب. قاله الجوهري[67]. والفترة الوتيرة وبهذا المعنى جاء قول الله تعالى : ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترى**﴾[68] أي رسولا بعد رسول بينهما فترة، فإن لم يكن تواتر أو مواترة بين الأشياء بأن توالت من غير فترة فتلك المداركة والمواصلة والمتابعة. وقد أطلق التواتر والمواترة بمعنى مطلق المتابعة كما في قول لبيد من معلقته :

يعلو طريقة متنها متواتر
في ليلة كفر النجوم غمامها

وقول حميد الثوري :

قرينة سبع أن تواترن مرة
ضربن وصفت أرجل وجنوب[69]

وهو عند المحدثين الخبر الذي نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أول الإسناد إلى منتهاه.

63) الآمدي : 2، 19 ـ 20، الرازي، المحصول : 1/2، 387 ـ 403.
64) الآمدي : 2، 20، الرازي، المحصول : 1/2، 405 ـ 411.
65) الآمدي : 2، 20.
66) الأسنوي، نهاية السول : 2، 230.
67) الجوهري، الصحاح، مادة وتر.
68) المؤمنون : 44.
69) اللسان.

وقال آخرون منهم : هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم[70].

وعرفه الخطيب في الكفاية بقوله : «ما يخبر القوم الذين يبلغ عددهم حدا يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر، وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم. فما تواتر الخبر عن قوم هذه سبيلهم قطع على صدقه وأوجب وقوع العلم ضرورة»[71].

وهو عند الأصوليين تتابع الخبر عن جماعة مفيدا للعلم بمخبره[72].

وقال ابن الحاجب في مختصره هو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه[73].

وحده البيضاوي بأنه خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطأهم على الكذب[74].

وقال الآمدي هو في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره[75].

وقد ذكروا للمتواتر شروطا اتفقوا على بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر.

وقال ابن الصلاح بعزته وندرته فهو قليل لا يكاد يوجد في رواياتهم. وقال السيوطي : بل هو كثير، ووضع فيه كتابين : **الأزهار المتناثرة، والفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة**. واستدرك عليه محمد بن جعفر الكتاني في كتابه **نظم المتناثر من الحديث المتواتر،** وأضاف أبو الفضل عبد الله الصديق إلى هذا الأخير زيادات في كتابه **إتحاف ذوي الفضائل المشتهرة**، وكذلك الزبيدي في **لفظ اللآلي المتناثرة**[76].

وقد قسم العلماء الحديث المتواتر إلى لفظي ومعنوي. ومثلوا للأول بحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار[77]. وخصوا الثاني بما اختلف لفظه مما نقل عن العدد الذين تحيل العادة تواطأهم على الكذب ولكنه مع تعدد أحاديثه واختلاف رواياته متفق في القدر المشترك بينها. وهذا كأحاديث الشفاعة، وأحاديث رؤية المؤمنين لله يوم القيامة[78].

وجمهور العلماء متفق على إفادة المتواتر العلم خلافا للسمنية والبراهمة. وقالوا بتكفير جاحده لما في إنكاره من تكذيب للرسول ﷺ ومن كذب الرسول فقد كفر[79].

وذهبت طائفة من الجمهور وهي الأكثر إلى أن المتواتر يفيد العلم الضروري[80] وقال الكعبي وأبو الحسين البصري والدقاق أنه يفيد العلم النظري القائم على البرهنة والاستدلال[81].

وأما المشهور فهو لغة ماردته الألسنة وانتشر بين النقلة. سمي بذلك لاشتهاره واستفاضته.

وهو عند المحدثين كما قال ابن حجر : «ماله طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر، سمي بذلك لوضوحه، وسماه جماعة من الفقهاء **المستفيض** لانتشاره، من فاض الماء يفيض فيضا، ومنهم من غاير بينهما بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك. ويطلق على ماله إسناد واحد فصاعدا كما يطلق على ما لا يوجد له إسناد أصلا»[82].

وعرفه الفقهاء من الحنفية والمتكلمون بأنه اسم لخبر كان من الآحاد في الابتداء ثم اشتهر فيما بين العلماء في العصر الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب[83].

---

70) الرازي، المحصول : 1/2، 323.
71) الخطيب، الكفاية : 50.
72) الآمدي : 2، 25.
73) ابن الحاجب والمختصر : 2، 51.
74) البيضاوي، نهاية السول : 2، 214.
75) الآمدي : 2، 25.
76) السيوطي، التدريب : 2، 176، 179.
77) السيوطي، التدريب : 2، 176، الرازي، المحصول : 1/2.
78) السيوطي، التدريب : 2، 80.
79) الآمدي : 2، 26.
80) الآمدي : 2، 30 - 32، ابن الحاجب، المختصر : 2، 52.
81) الآمدي : 2، 32 - 35.
82) ابن حجر، شرح نخبة الفكر : 5.
83) السمرقندي : 428.

وقيل في تعريفه أيضا ما تلقته العلماء بالقبول[84].

وهو قسم من الآحاد عند جمهور الأصوليين.

وعند الحنفية وفي اصطلاحهم هو قسم متميز دون المتواتر وفوق الآحاد يوجب عند القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي علم الطمأنينة لا علم اليقين. وقال عامة المشايخ أنه يوجب علما قطعيا. وعلى أساس هذا الاختلاف قال البعض أنه يكفر جاحده، وذهب عيسى بن أبان إلى تضليل منكره دون تكفيره تمييزا بينه وبين المتواتر وهو الصحيح[85].

وأمثلة الحديث المشهور كثيرة منها :

حديث المسح على الخفين.

وحديث الرجم.

ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده.

وإنما الأعمال بالنيات.

وحديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قنت شهرا بعد الركوع يدعو على رعل وذكوان، وغيرها.

وأما خبر الواحد فهو في اللغة ما وراه واحد عن واحد. وواحد أول العدد وأحد جمعها آحاد. ووحد أصل أحد وقد جاء بمعنى المنفرد، والرجل الذي لا يعرف له أصل كما ورد في قول الذبياني :

كأن رحلي وقد زال النهار بها
بذي الجليل على مستأنس وحد

ويجمع الواحد على أحدان. وأصلها وحدان بالواو فتقلب الواو همزة لانضامها كما في قول الهذلي.

يحمي الصريمة، أحدان الرجال له
صيد، ومجترئ بالليل هماس

وذكر الفراء واحدون وأنشد للكميت :

فضم قواصي الأحياء منهم
فقد رجعوا كحي واحدينا[86]

وهو عند الأصوليين ما أفاد الظن. والتعريف غير مطرد ولا منعكس.

وقال الآمدي هو ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر.

وقال الخبازي هو الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر[87].

وقال السمرقندي : هو في عرف الفقهاء الخبر الذي لم يدخل في حد الاشتهار ولم يقع الإجماع على قبوله، وإن كان الراوي اثنين أو ثلاثة أو عشرة[88].

والملاحظ هنا بعد تعريف الأخبار بأنواعها أن معظم السنة وخاصة القولية منها من قبيل أخبار الآحاد، وأن أخبار الآحاد كما هو معلوم عند علماء الحديث تنقسم من حيث القبول وعدمه إلى **صحيحة وحسنة وضعيفة.** وقد عمل العلماء بالقسمين الأولين وتركوا الثالث إلا إذا اعتضد بشاهد أو متابع. وهم على اتفاق في إفادة أخبار الآحاد الظن دون العلم الضروري أو اليقيني[89]. وقال ابن الصلاح إنها تفيد القطع متى احتفت بها القرائن.

ومهما يكن من أمر فقد ذهبوا إلى أن السنة في مجموعها قطعية، وأن خبر الواحد ما لم يكن ضعيفا أو موضوعا حجة للعمل به في الدين والدنيا[90]. وبحث الأئمة دلائل هذه الحجية نقلا وعقلا وانتهى الغزالي إلى إبكات المعاندين وإفحام المخالفين بقوله :

«مسألة أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلا فضلا عن وقوعه سمعا فيقال لهم : من أين عرفتم استحالته ؟ أبا لضرورة ؟ ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة، أو بدليل ؟ ولا سبيل لهم إلى إثباته لأنه لو كان محالا لكان يستحيل إما لذاته، أو لمفسدة تتولد منه، ولا يستحيل بذاته ولا التفات إلى المفسدة، ولا نسلم أيضا لو التفتنا إليها فلابد من بيان وجه المفسدة. فإن قيل وجه

84) السمرقندي : 429.
85) السمرقندي : 430.
86) اللسان.
87) الخبازي، المغني : 194.
88) السمرقندي، ميزان الأصول : 431.
89) النووي على سلم : 1، 27.
90) الخبازي، المغني : 194.

المفســـدة أن يروي الـواحـــد خبرا في سفــك دم أو في استحلال بضع، وربما يكذب فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى، ولا يكون بأمره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ؟ ومن شككنا في إباحة بضعة وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم، بل إذا أمر الله بأمر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة إما ممتثلون أو مخالفون. والجواب أن هذا السؤال إن صدر ممن ينكر الشرائع فنقول له : أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وظننتموه غرابا فقد أوجبت عليكم كذا وكذا، وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل، كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة، فيكون نفس الظن علامة الوجوب، والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوما. فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعا وأصاب، فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرابا علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ؟ ويقال له إذا ظننت صدق الرواي والشاهد والحالف فاحكم به ولست متعبدا بمعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممتثل صدق أو كذب، ولست متعبدا بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك. وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك»[91].

المطلب الثاني في السنة بين الرافضين لها والمعتصمين بها

ألمعنا في آخر المطلب السابق إلى موقف منكري السنة وخاصة أخبار الآحاد منها، ورفضهم الأخذ بها، واعتمادها أصلا تشريعيا مع القرآن الكريم. وقد أوردنا في الرد عليهم ومحاجتهم في ذلك حجاجا عقليا مقالة حجة الإسلام الإمام الغزالي. وقد يكون من المناسب قبل الحديث عن إفادة الخبر وحجيته أن نذكر هنا مقالة تلك الفئة، والأسباب الحاملة عليها، والأدلة التي اعتمدتها لتأييد مقالتها وعضد موقفها ثم مناقشة ذلك مناقشة تكشف عن أهمية الأخبار وترينا وجه الحق كي نتبعه ونتخذ إلى بلوغه سبيلا.

إن منكري السنة فئة ظهرت قديما وحديثا. ففي عهد الصحابة نجد بعض الناس في حيرة من أمرهم يسألون عن أحكام دينية يمارسونها لا يجدون النص عليها في القرآن. فيأتي أمية بن خالد إلى عبد الله بن عمر ويقول له : إنا نجد صلاة الحضر وصلاة الخوف في القرآن، ولا نجد صلاة السفر في القرآن ؟ فيجيبه عبد الله بقوله : «يا ابن أخي إن الله بعث إلينا محمدا ﷺ ولا نعلم شيئا فإنما نفعل كما رأينا محمدا ﷺ يفعل»[92].

وتتعدد الأمثلة من هذا النوع كالتي رواها الحاكم في المستدرك والخطيب البغدادي في الكفاية عن عمران بن حصين وصاحبه. ثم نجد في نفس هذه المصادر مواقف من هؤلاء الأفراد الجهال ممن لا يقدرون أهمية السنة يعلن عنها ويواجهها بحزم وشدة أيوب السختياني حين يقول : «إذا حدثت الرجل بالسنة فقال دعنا من هذا وحدثنا من القرآن فاعلم أنه ضال مضل»[93].

وقد استمرت هذه الظاهرة وخاصة في بلاد العراق حتى نهاية القرن الثاني للهجرة. وكان ممن تصدى لها وأبطل افتراءاتها فتى قريش السيد الإمام محمد بن إدريس الشافعي. نلمس ذلك في جماع كتاب العلم من مصنفه الأم، وهو يناقش ويرد أولا على منكري الأصل الثاني للتشريع في باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها[94]، وثانيا في باب حكاية قول من رد خبر الخاصة[95]، وهي مقالة المقرين بالأخبار المتواترة المنخزلين عن أخبار الآحاد. ثم لم يلبث بهدى من الأئمة والعلماء أن أخذ عامة الناس وخاصتهم بالأحاديث متعبدين

91) الغزالي. المستصفى : 1، 146.

92) الحاكم. المستدرك : 1، 258.

93) الخطيب. الكفاية : 16.

94) الشافعي. الأم : 7، 287.

95) الشافعي. الأم : 7، 292.

بها وعاملين، لم يشذ عن ذلك الأباضية من الخوارج ولا المتكلمون من المعتزلة ولا الفرق المعتدلة من الشيعة وإن كانت لهؤلاء جميعا مذاهبهم الخاصة وطرائقهم المتميزة في الرواية والتحديث.

وفي الفترة الأخيرة في ظل الاحتلال الأجنبي لأطراف البلاد الإسلامية وبتأثير المستشرقين وتحت سلطان الغزو الثقافي في الهند والعراق ومصر وغيرها من البلاد، عادت إلى الظهور على السطح تلك الفئة الشاكة المشككة في السنة يقودها حب التحرر من التقليد حسب قولها، ويدفعها سوء الفهم وفساد التأويل إما إلى إنكار السنة مطلقا، وإما إلى إنكار وتعطيل ما ليس متواترا منها خاصة وهو أكثرها.

فمنكرو السنة مطلقا هم أتباع جمعية أهل القرآن بالهند التي كان يرأسها وينطق باسمها غلام أحمد برويز. وقد نقل الدكتور محمد مصطفى الأعظمي عنه أنه يقول : «لم يبين لنا القرآن الأمور الجزئية إلا قليلا، وقد تطرق في أغلب الأحيان للكليات. فمثلا أمر الله سبحانه وتعالى بإقامة الصلاة ولم يبين لنا مقدارها. فإن كان الله سبحانه وتعالى يريد أن نصلي كما يصلون لذكره في آية واحدة : صلوا الظهر والعصر والعشاء أربعا والفجر ركعتين والمغرب ثلاثا. ولا يمكن القول بأن هذا التفصيل يزيد في حجم القرآن لأن القرآن الكريم كرر الأمر بإقامة الصلاة مرات عديدة فكان يمكن الاكتفاء بذكر إقامة الصلاة مرة أو مرتين ثم تذكر التفصيلات لإقامة الصلاة بدلا من التكرار، وكذلك الزكاة وهلم جرا»[96].

وقد كان هذا الموقف العدائي للسنة بجملتها تابعا لحركة انتهازية وانهزامية بدأت بوحي من السلطة الإنكليزية وتولى مكرها الطاعنون في أحاديث الحج أمثال جراغ على ومرزا غلام أحمد القدياني وانساق من ورائهم متورطا في هذا الاتجاه أحمد خان وعبد الله الجكر الوي وأحمد الدين الأمر تسري[97].

والقائلون بالسنة العملية وهي الأخبار المتواترة المنكرون لما سواها من الأحاديث والآثار ليسوا أقل خطرا من أصحاب الاتجاه الأول. وقد بدأوا يعلنون عن وجودهم فيما نقلته مجلة المنار عنهم من مقالات توفيق صدقي في فصليه : «الإسلام هو القرآن وحده» وتبعه غيره. ثم ظهر أثر ذلك من بعد في فجر الإسلام لأحمد أمين، وفي تاريخ السنة لإسماعيل أدهم الذي زعم : «إن الأحاديث الموجودة حتى في الصحيحين ليست ثابتة الأصول والدعائم بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع»[98].

وجاء من بعد هؤلاء أبو رية يعلن في كتابه أضواء على السنة، الحافل باجترار كلام السابقين في هذا الاتجاه وبترديد مقالات المستشرقين، وبسوء تأويل كلام الدعاة المصلحين، أن سنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية وما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول وكان معلوما عندهم بالضرورة كل ذلك لا يسع أحدا جحده أو رفضه بتأويل ولا اجتهاد... وأما ما سوى ذلك من بقية الأحاديث فمن صح عنده شيء منها رواية ودلالة عمل به ولا تجعل تشريعا عاما تلزم به الأمة إلزاما تقليدا لمن أخذ به»[99].

وقد انتشرت كل هذه الآراء في عصرنا الحاضر كما ظهرت في الزمن الأول، وأصبح لها أتباع في مختلف البلاد، ولكنهم ضعفوا بسبب جهلهم وانكشاف نياتهم وآل أمرهم إلى تراجع بعد المناقشات الجادة والردود الصريحة التي صرفت الخاصة عنهم والعامة من حولهم.

ولعل أبرز ما كانوا يروجون به ضلالاتهم آيات من القرآن الكريم تتلى يحرفونها عن مواضعها ويتأولونها على وجه لا يمكن لعامة الناس دفعه بالرغم عن جلاء حقيقته

---

96) انظر مقام حديث 65 ـ 66، المنار، مجلد 9، 507.
97) محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي : 29.
98) السنة ومكانتها : 213.
99) أبو رية، أضواء : 407.

واتضاح مقاصده لدى السلف وأئمتهم وعلماء الملة في كل عصر في مجالات العقيدة والسنة والأصول والفقه.

لقد بدأوا أولا يعلنون للناس أن القرآن كتاب الله جامع شامل لقوله عز وجل : ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[100] فهو لا يحتاج إلى زيادة من أحد ولا يقبل التكميل من أحد، ثم يرددون عليهم أن فيه بيانا وتفصيلا لكل شيء نافين بذلك ما ورد في السنة من بيان لمجمل القرآن، وتقييد لمطلقه، وتخصيص لعامه، وتفصيل لأحكامه، مدعين غناءه عما فيها من حكمة مستشهدين على هذا بقوله تعالى : ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء**﴾[101] وقوله سبحانه : ﴿**وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا**﴾[102]. وهذه الآيات الكريمة الصادقة يتخذونها بمكرهم وفساد تأويلهم ذريعة لتعطيل آيات محكمة كثيرة. وأنى يتم لهم ذلك والقرآن الكريم يصدع بما أنزل الله من حكمة أوحى بها إلى عبده ورسوله محمد ﷺ ويحمله أمانة تبليغها للناس وتزكيتهم بها. فقد قال جل وعلا : ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾[103] وقال تعالى : ﴿**واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة**﴾[104]، وقال عز وجل : ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[105]، وقال جل ذكره : ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه**﴾[106]. فالحكمة والبيان مما أنزله الله إلى نبيه وكلفه بتبليغه اتماما للنعمة، وتحقيقا للهداية به، وإخراج الناس من ظلمات الشرك والجهالة إلى نور الايمان والمعرفة.

وليقين هؤلاء الضالين بكون ما يلبسونه من الحق بالباطل لا يمكن أن يؤثر التأثير المطلوب لتمسك الناس بدينهم والتزامهم بسنة نبيهم حاولوا من جهة أخرى أن يفرقوا بين الوحيين الوحي المعجز المتعبد بتلاوته، والوحي غير المتلو الذي يبلغ به الرسول عن ربه مبشرا ومنذرا وهاديا وموجها. وهو الذي جاء القرآن شاهدا ومؤيدا له بقوله : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾[107]، فقالوا إن الكتاب صدق وحق وهو ثابت ومقطوع به لقوله تعالى : ﴿**ألم ذلك الكتاب لا ريب**﴾[108]، وقوله : ﴿**والذي أوحينا إليك هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير**﴾[109]، حتى إذا ركزوا في أذهان الناس أنهم يؤمنون بالقرآن ويلتزمون باتباعه لأنه : ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**﴾[110]، جهروا على السنة مدعين أن طريق ثبوتها غير مأمون، وأنها ليست إلا ظنونا لا ترقى إلى درجة الكتاب وإلى ما فيه من حق وإلى ما يدل عليه من علم. وإن الله سبحانه وتعالى حذر من الأخذ بالظن في قوله : ﴿**إن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾[111]، وقوله : ﴿**إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم الا تخرصون**﴾[112]، ونهى عن التمسك به في قوله : ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾[113]، ثم أتبعوا ذلك كله بقولهم مذيلين لما ادعوه من المقارنة بين الكتاب والسنة أن الدين اعتمد فيه التطعى وهو القرآن والمظنون وهو الحديث صار كله ظنيا لاختلاط العلم والحق بالظن والباطل فوجب الاحتراز من السنة لسلامة العقيدة وصحة الدين. وتمادوا بعد ذلك في غيهم ونشر ضلالاتهم معلنين بعد التشكيك في السنة أن الله لم يحفظها كما حفظ القرآن وأنها ليست من الذكر الذي تكفل الله بحمايته وبديمومته في قوله : ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[114].

---

(100) الأنعام : 38.
(101) النحل : 89.
(102) الأنعام : 114.
(103) ابراهيم : 4.
(104) الأحزاب : 34.
(105) النحل : 44.
(106) النحل : 64.
(107) النجم : 3.
(108) البقرة : 221.
(109) فاطر : 31.
(110) فصلت : 42.
(111) يونس : 36.
(112) الأنعام : 148.
(113) الإسراء : 36.
(114) الحجر : 9.

وهذه الأباطيل والأراجيف لا تصدر إلا عن عقائد فاسدة أو قلوب مريضة. ولو نظر هؤلاء في معاني الآيات ومواقعها وسياقاتها لانكشفوا من جهلهم بدلالاتها، ولو التفتوا إلى عناية المسلمين الأولين ومن تبعهم بإحسان بالسنة الشريفة النبوية رواية ودراية، وتمحيصا ونقدا، وتجريحا وتعديلا لتبين لهم أن حججهم داحضة وأدلتهم منقوضة، وأن السنة المعتمدة لا ترقى إليها تهمهم، ولا تمتد إليها منقاضاتهم، وأنها لتفيد قطعا العلم واليقين لأن الأخبار المقبولة عند الأئمة في باب الأمور الخبرية العلمية هي كما حققه العلماء المجتهدون أربعة أقسام :

أحدها متواتر لفظا ومعنى.

والثاني أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد.

والثالث أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة.

الرابع أخبار أحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ.

وقد أخذ بهذه الأخبار المؤمنون الصادقون والأئمة المتقدمون والعماء الأخصائيون في صناعة الحديث. وكان السلف "صالح من الأمناء على هذه التراث يعرفون ما لم يعرفه الناس في عهد الفتنة وما بعده حين انتشرت الأهواء وكثرت المذاهب والنحل. قال ابن القيم رحمه الله في كتابه الصواعق المرسلة : «كان الصحابة قد سمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة، وعلموا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه. فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم كمن كان غائبا لم ير ولم يسمع أو سمع وعلم بواسطة أو وسائط كثيرة. وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعينا قطعا»[115].

وإذا ضل الفساق ونزع عن دين الله المنافقون ممن كانوا يظهرون الإسلام، ويخادعون الناس به والله خادعهم، فإن المؤمنين ليسوا في حاجة إليهم ولا صلة لهم بهم ولا مطمع لهم في هدايتهم وقد قال تعالى، وهو الحق وقوله الحق : ﴿**أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون**﴾[116]، ولكن الصلة والرابطة تظل دائما موصولة وممتدة في أهل هذه الملة بين المؤتسين من المؤمنين الصادقين وبين الصفوة الخيرة من أهل السنة الذين كانوا يدعون كل قول مهما كان مصدره لقول رسولهم، ويحرصون على الورود من المنابع الصافية لهذا الدين، يقيمون دنياهم ويتقدمون لآخرتهم بما يلتزمونه في حياتهم العقدية وحياتهم السلوكية من التمسك بكتاب الله وسنة نبيه.

---

115) ابن القيم. الصواعق : 240.

116) البقرة : 75.



كنت أتشوّق إلى زيارة فجيج عندما كنت بوجدة، ولكن أشغال الإنشاء والتأسيس والبناء في جامعة محمد الأول لم تسمح بفرصة الزيارة، وهكذا رجعت إلى الرباط ولم تكتحل عيناي ببلد عبد الجبار الفجيجي الذي عرفته من أيام الطلب من خلال قصيدته المشهورة :

يلومونني في الصّيدِ والصّيدُ جامعٌ
لأشياءَ للإنسان فيها منافعُ

وكان أبناؤنا الأساتذة والطلبة الفجيجيون يحدثوننا عن بقايا مكتبة هذا العالم الجليل، الموزعة هنا وهناك، ولكنّه كان حديثا محدودا، يشير إلى بعض المخطوطات المعروفة كشرح الأشعار الستة للأعلم الشنتمري، والخصائص لابن جني، وبعض مؤلفات عبد الجبار مثل التفسير وغيره.

وفي أعقاب ندوة كلية الآداب بوجدة حول.. «جوانب من تاريخ الأدب في المغرب الأقصى» تقرر أن تكون الندوة الثانية حول «المغرب الشرقي بين الماضي والحاضر» كما تقرر أن تكون هذه الندوة معزّزة بعرض بعض المخطوطات والوثائق والصور.

وقد تمّ لحد الآن بفضل هِمَم العاملين المخلصين في كلية الآداب بوجدة، وعرضت مجموعة لا بأس بها من المخطوطات التي جلبت من فجيج وتاوريرت وغيرهما.

وكانت مفاجأة سارّة أن ظهر بين هذه المخطوطات المعروضة، قطعة طيّبة من «**كتاب المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد**» تأليف أبي عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي الفاسي، وهو الكتاب الذي نسبه **ابن عربي الحاتمي** في الفتوحات المكية لأبي عبد الله محمد بن قاسم التميمي الفاسي، وقال : إنه سمعه عليه بفاس، كما ذكره **ابن عبد الملك** في طليعة مصنفاته، وقد وهم الأخباريون المتأخرون، فنسبوا كتاب المستفاد إلى أبي عبد الله محمد محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي الفاسي المعروف بابن الكتاني.

ومن هؤلاء الواهمين : **الجزنائي** في جني زهرة الآس، **وابن القاضي** في جذوة الاقتباس، **وابن جعفر الكتاني**.

أما الجزنائي فقد أحال على الكتاب في ترجمة أبي جيدة وقال : «وله، نفع الله به، كرامات، من أراد الوقوف عليها فليطالع «كتاب المستفاد، في ذكر الصالحين من فاس والعباد» الذي ألفه الشيخ الراوية أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بالكتاني» (7-8).

وأما ابن القاضي فقد نسب «المستفاد» إلى محمد بن عبد الكريم الفندلاوي في ترجمته، وفي مواضع أخرى من

الجذوة، ونقل عنه أزيد من خمسين ترجمة، وهو يكتفي في بعضها بقوله : «ذكره الكتاني» أو «وقال الكتاني» أو «وقال الفندلاوي» ومن الغريب أنه نقل في ترجمة البيراني عن ابن فرتون ما يلي : «وقال ابن فرتون : ذكره شيخنا الحاج محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي في كتابه المسمى : «بالمستفاد في مناقب العباد، من أهل فاس وما يليها من البلاد».

ولكنه لم ينتبه إلى ما نقله عن ابن فرتون من نسبة الكتاب إلى صاحبه على الوجه الصحيح، ولم يستوقفه هذا الأمر، ولم يناقشه؛ ومن الغريب أيضا أنه لم يترجم لمحمد بن قاسم التميمي المذكور مع أنه على شرط كتابه.

ولا نعرف كيف وقع له هذا الخطأ في نسبة الكتاب، مع أنه ينقل عنه مباشرة على ما يبدو، وقد قارنّا بين تراجم الجذوة والتراجم الموجودة منها في هذه القطعة المخطوطة فوجدنا النقل بالحرف تارة، وبتصرّف تارة أخرى، ولعلّه كان ينقل من نسخة لا أول لها، فتابع الجزنائي في نسبة الكتاب إلى الفندلاوي.

وربما كان سبب الخطأ راجعاً إلى اتفاق الرجلين «التميمي والفندلاوي» في الكنية والاسم والجد الأعلى والنسبة الفاسية والمعاصرة.

وقد حكى المرحوم عبد السلام بن سودة في «دليله» الخلاف في نسبة كتاب المستفاد، وقال : «ولعلهما كتابان اتفقا في الاسم، وصف الأول منهما بكونه في سفرين، وهو عزيز الوجود جداً، ينقل عنه صاحب الجذوة كثيراً بدون واسطة».

والواقع أن كتاب «المستفاد» هذا واحد، وأن مؤلفه هو محمد بن قاسم التميمي، وهذا ما تحسم الأمر فيه هذه القطعة التي ظهرت من الكتاب، وذلك أنه تبين لنا بعد المقابلة أن النقول التي ينسبها ابن القاضي للكتاني الفندلاوي هي نفسها الموجودة في القطعة المخطوطة، وفي هذه القطعة يكثر المؤلف من عبارة «قال محمد» يعني نفسه، ولعله استعمل مرة هذه العبارة «قال محمد بن قاسم» ثم إن المعلومات الشخصية الموجودة في هذه القطعة وفي نقول ابن القاضي لا تدع أي مجال للشك أو الخلاف، فالمؤلف يذكر بعض شيوخه في المغرب، مثل : أبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الرمامة، ويتحدث عن حجه، وبعض شيوخه في المشرق، مثل الحافظ السلفي، وأبي حفص عمر ابن عبد المجيد الميانجي، فهذه المعلومات وغيرها كلّها تتعلّق بمحمد بن قاسم التميمي، ونحن بعد هذا نحيل القارئ على ترجمتي «التميمي والفندلاوي» في السفر الثامن من كتاب **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك المراكشي.

ومع ذلك فإن مشكلة النسبة هذه كانت محلولة، منذ أن ذكر ابن عبد الملك الكتاب في ترجمة محمد بن قاسم التميمي، وليس في ترجمة محمد بن علي الفندلاوي؛ كما أن كلام ابن عربي الحاتمي في الفتوحات وابن عيشون واضح في هذه النقطة.

وإذ فرغنا من قضية نسبة الكتاب، فلنشر بكلمة إلى قيمة القطعة الموجودة، وأهمية الكتاب كلّه.

إن هذه القطعة التي عرضت في وجدة تشتمل على حوالي 150 صفحة، وتتضمن 80 ترجمة، والصفحات متتابعة ولكنها خالية من الأرقام والإحالات، وفي ص 117 حسب تسلسل ترقيم القطعة ابتداء من رقم 1 نقرأ ما يلي :

«آخر الجزء الثاني، يتلوه في الثالث :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وسلم

ومنهم منغفاد...»

ومعنى هذا أن النسخة التي تنتمي إليها هذه القطعة مجزأة إلى ثلاثة أجزاء، وأن الموجود منها يمثل معظم الجزء الثاني، والجزء الثالث والأخير من الكتاب.

أمّا ابن عبد الملك الذي وقف على «المستفاد» فقد ذكر أنه يقع في سفرين.

ومن حسن الحظ أن هذه القطعة تشتمل على الورقة الأخيرة من الكتاب، وفيها نقرأ تاريخ النسخ كما يلي :

«تم الكتابُ بحمد الله وعونه وصلى الله علي سيدنا محمد وآله.

وكان الفراغ من نسخه في يوم الأربعاء العاشر من شهر جمادى الأولى عام ثلاثة عشر وثماني مائة عرفنا الله تعالى خيره وبركته.

برسم خزانة القائد المعظم أبي النجاة سالم بن القائد المرحوم أبي.. لطف الله به اغتناماً ببركته والتماسا لفضله نفعه الله بقصده».

ولم أتمكن الآن من معرفة هذا القائد، ولعله من قواد بني مرين أو بني نصر؛ والمهم في الأمر أن هذه النسخة كتبت في مطلع القرن التاسع الهجري فهي إذن نسخة عتيقة.

وفي ورقة بعد هذه يوجد التملك الآتي بخط مغاير:

«الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً

هذا الكتاب الـ[ـذي] ورثة محمد بن أبي حاج من أبيه الشيخ المرحوم قاسم بن أبي حاج وعلمه لابنه أحمد بن أبي حاج الفاسي وكتبه بخطه وشهد. انتهى...»

ومن الواضح أن هؤلاء المتملكين هم من بيتي أبي حاج الفاسيين، ويظهر من الخط أنهم من عصر متأخر عن تاريخ النسخ السابق.

قلت إن هذه القطعة تشتمل على 80 ترجمة، وأرى من المفيد أن أجرد أسماء المترجمين، مع بعض الإحالات على الجذوة (ط. دار المنصور) والتشوف (تحقيق الأستاذ التوفيق):

والذيل والتكملة بتحقيقي

1 - أبو عبد الله القصري.

2 - أبو محمد عبد الحميد بن صالح (التشوف : 196 والجذوة : 387).

3 - ابن هران.

4 - مسلم الحبشي.

5 - أبو محمد قاسم بن محمد القيسي (الجذوة : 512).

6 - أبو العباس أحمد بن محمد المرادي الدراج (الجذوة : 117).

7 - أبو علي الخراط.

8 - أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن

9 - أبو سعيد الحبشي.

10 - أبو الربيع سليمان.

11 - أبو الحسن [علي بن] رشيد.

12 - أبو عمران موسى بن إبراهيم.

13 - أبو عبد الله محمد بن علي بن الرمامة (الذيل والتكملة 8 : 325).

14 - أبو عمران موسى الطرّار.

15 - أبو الحسن الزرهوني.

16 - أبو موسى عيسى بن قاسم الأزدي من بني الملجوم.

17 - أبو زجرا التازي.

18 - أبو الخير (الجذوة : 193).

19 - أبو حفص عمر الجنّان.

20 - أبو العباس أحمد الأريني الأندلسي.

21 - أبو الفضل العباس بن أحمد الأندلسي (الجذوة : 386)..

22 - أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المهدوي (الجذوة : 273 والتشوف :332).

23 - أبو عبد الله محمد بن موسى الأزجاني (التشوف : 365).

24 - أبو محمد عبد الوهاب السلالجي.

25 - أبو الحسن الغَزّي الأندلسي.

26 - أبو عبد الله محمد بن سالم.

27 - أبو عبد الله محمد بن علي.

28 - أبو يحيى المكلاتي.

29 - أبو خزر يخلف بن خزر الأوربي (الجذوة : 561 والتشوف)

30 - أبو إسحاق إبراهيم بن يغمر.

31 - أبو الحسن علي بن محمد المكناسي (الجذوة : 467).

32 - أبو موسى عيسى بن الحدّاد (الجذوة : 502).

33 - حجّاج بن يوسف الكندري (نسبة إلى الكندر من أحواز فاس).

34 - أبو موسى عيسى الزرهوني.

35 - عمور البَطّاط.

36 - أبو العباس بن رشيد.

37 - أبو عبد الله محمد بن مليح.

38 - أبو عبد الله محمد بن الخير.

39 - أبو الحجاج يوسف الجزولي.

40 - أبو إسحاق إبراهيم بن كانون.

41 - أبو عبد الله محمد الأندلسي.

42 - أبو عبد الله محمد البلنسي.

43 - الشيخ سعيد بن حنين (الجذوة : 518).

44 - الشيخ أبو الحسن علي بن الحسن الفارسي.

45 - أبو عبد الله محمد بن أمغار.

46 - الشيخ الفتوح.

47 - رجل خيّاط.

48 - أبو زيد عبد الرحمن المكناسي.

49 - أبو زيد عبد الرحمن الخرّاز.

50 - أبو عبد الرحمن محمد بن معبد.

51 - أبو عبد الله محمد التاودي (الجذوة : 219 والتشوف).

52 - أبو الحجّاج يوسف الفرّار.

53 - أبو عبد الله البَنّا.

54 - أبو العباس أحمد بن إسماعيل بن لب السلاوي.

55 - أبو يحيى بن بكّار بن حبوس.

56 - أبو عامر الناسخ الأندلسي.

57 - أبو عبد الله القاصيري.

58 - أبو عمران بن موسى ابن تاندلست.

59 - أبو مروان عبد الملك العابد (التشوف : 238).

60 - أبو الحسن علي بن السكّاك.

61 - أبو يدّو يَعْلى (الجذوة : 562).

62 - أبو العباس الخشّاب.

63 - أبو الحسن الحايك.

64 - الشيخ أبو مُعَنْصر.

65 - أبو علي المنصور (من بني بسيل أحواز فاس).

66 - أبو عبد الله محمد بن يبقى (الجذوة : 214).

67 - أبو الخليل مفرج بن حسن (الجذوة : 339).

68 - أبو الحسن علي بن هراوة (الجذوة : 468).

69 - أبو القاسم عبد الرحمن الحاج الملاح.

70 - أبو حفص الهسكوري.

71 - أبو علي منصور ابن عزيزة.

72 - أبو الحسن علي بن أحمد الكتامي (الجذوة : 480).

73 - منغفاد (الجذوة : 335).

74 - أبو محمد عبد الله بن مُعَلا (انظر فيه الجذوة : 217).

75 - أبو الحسن علي بن حسون اللواتي (الجذوة : 466).

76 - أبو جعفر أحمد بن علي الفنكي (الذيل والتكملة 1 : 311 - 313).

77 - أبو العباس أحمد بن طوال.

78 - أبو يعزى يلنور (الجذوة : 563 والتشوف).

79 - أبو مدين شعيب (الجذوة : 530).

إنّ هذه القائمة تشتمل على بعض الأسماء المألوفة، مثل أبي عبد الله ابن الرمامة، وأبي الحسن علي بن حنين الكتامي، وأبي الحسن اللواتي، وأبي جعفر الفنكي؛ أما معظم الأسماء الأخرى فهم من الزهاد ذوي الكرامات الذين لم يكن مؤلفو طبقات العلماء يدخلونهم في كتبهم، ولهذا وجدنا ابن عبد الملك المراكشي ينتقد ابن الأبار لكونه ذكر «طائفة كبيرة ليست من شرط كتابه ولا كتابي الشيخين أبي الوليد ابن الفرضي وأبي القاسم ابن بشكوال، لأنهم لم يرسموا بفن من فنون العلم، وإن ذكروا بصلاح وخير واجتهاد في العبادة وانقطاع إلى أعمال البر، فلذكرهم مجموع آخر يشملهم مع من كان على مثل أحوالهم».

ولعلّ هذا ما حدا بالتميمي إلى تأليف **«المستفاد»** في زهاد فاس وما إليها، وتبعه التادلي فألّف **«التشوف»** ثم حذا حذوهما آخرون مثل عبد الحق البادسي الذي **ذيل التشوف بكتابه في صلحاء الريف**، وهؤلاء المؤلفون الثلاثة اقتدوا في الحقيقة بأبي نعيم وقلدوا صنيعه في **حلية الأولياء**.

إن قيمة «المستفاد» و «التشوف» و «المقصد الشريف» وأمثال هذه الكتب لا تقتصر على ما يتعلق بتاريخ الحياة الروحية في المغرب فحسب، وهي لا تتمثل فيما تزخر به هذه الكتب من كرامات الطيران في الهواء والمشي على الماء، وطي المسافات في الأرض ذات الطول والعرض، ولكن هذه القيمة تظهر أيضا فيما تقدمه من مادة نافعة في تاريخ المغرب العام..

ويمكن القول بأنّ هذا النوع من المصادر يقدم الوجه الآخر أو الوجه الخفي الذي لانجده في الحوليات التاريخية المعهودة.

وليس في نيتي أن أدرس محتوى المادة التاريخية في هذه القطعة من «المستفاد»، فهذا ما سيتكفّل به «الأستاذ السيد أحمد التوفيق» الذي يقوم الآن بتحقيق النص ودراسته، وذلك في إطار رسالة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، وقد أبى إلا أن أشرف على هذا العمل الذي سيكون مثل عمله الممتاز في رسالة الدبلوم أو فوقه، ولا شك في أن السيد التوفيق هو خير من ينهض بتحقيق «المستفاد» ولا سيما بعد أن أنجز أخيراً تحقيق «التشوف» للتادلي هذا التحقيق الذي يمتاز بالتعليقات القيّمة والتخريجات الجيدة، والفهارس المفيدة، الأمر الذي يضعه في صف أحسن الطبعات النقدية.

ونحن نأمل أن تظهر في فجيج بقية هذا المصدر النفيس الذي يرجع الفضل في حفظه إلى أهل هذا البلد العزيز.

أبو عمر ابن عبد البر الناقد من خلال كتابه



2

للأستاذ سعيد أعراب

75 ـ **زيد بن أبي أنيسة**[159]، كان كثير الحديث، راوية للعلم، ثقة صاحب سنة[160].

76 ـ **مسلم بن يسار**[161]، مجهول، وقيل: إنه مدني، وليس بمسلم بن يسار البصري.

وكتب يحيى بن معين بيده على مسلم بن يسار: لا يعرف[162].

77 ـ **نعيم بن ربيعة**[163]، غير معروف بحمل العلم، وزيادته ليست بحجة[164].

78 ـ **زيد بن رباح مولى أدرم بن غالب بن فهر**[165].

قال ابن عبد البر: هو ثقة مأمون على ما حمل وروى، روى عنه مالك بن أنس وغيره[166].

79 ـ **أبو عبد الله الأغر: سلمان مولى جهينة**، من تابعي المدينة، وأصله من أصبهان[167]، وهو ثقة كبير، حجة فيما نقل[168].

80 ـ **سليمان بن عتيق**[169].

انفرد بحديث (صلاة في المسجد الحرام، أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد...).

قال ابن عبد البر: وما انفرد به فلا حجة فيه[170].

---

159) انظر ابن سعد: الطبقات الكبرى 481/7، وابن أبي حاتم: الجرح والتعديل 1 ـ ق 56/2، وابن حجر: تهذيب التهذيب 397/3.

160) انظر التمهيد: 1/6 ـ 2.

161) في ميزان الاعتدال للذهبي 108/4: مسلم بن يسار الجهني، روى عنه أبو داود والترمذي والنسائي عن عمر ـ قوله في تفسير «وإذ أخذ ربك» وقيل عن نعيم بن ربيعة عن عمر.
وفي تهذيب التهذيب 142/10: وعنه عبد الحميد بن عبد الرحمان ابن زيد بن الخطاب العدوي، ذكره ابن حبان في الثقات: (قلت) وقال العجلي: بصرى تابعي ثقة.

162) التمهيد: 4/6.

163) أيد الذهبي في الميزان 270/4 ـ ما ذهب إليه ابن عبد البر وقال: إنه غير معروف، وفي تهذيب التهذيب 464/10: أنه ذكره ابن حبان في الثقات، وعنده في التقريب: 305 ـ أنه مقبول من الطبقة الثانية، وفي شرح الزرقاني على الموطأ 246/4، أن العلة التي ذكرها ابن عبد البر ليست قادحة ما دام معنى الحديث قد صح من وجوه كثيرة، قال: وذكر البخاري نعيم بن ربيعة فلم يذكره بجرح.

164) التمهيد 5/6 ـ 6.

165) وثقه جماعة، واضطربت آراؤهم في وفاته. انظر الجرح والتعديل 1 ق 563/2، والتاريخ الكبير للبخاري 2 ـ ق 394/1، وميزان الاعتدال 103/2 وتهذيب التهذيب 412/3.

166) التمهيد 15/6.

167) انظر الجرح والتعديل 2 ـ ق 297/1، والتاريخ الكبير للبخاري 2 ـ ق 384/1، وتهذيب التهذيب 18/7، والخلاصة: 250.

168) التمهيد 17/6.

169) هو سليمان بن عتيق المدني الحجازي، ووهم من قال فيه: عتيك، وثقه النسائي، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال فيه البخاري: لا يصح حديثه.
انظر التاريخ الكبير ج 2 ـ ق 29/2، وتهذيب التهذيب 210/4، والتقريب 328/1.

170) التمهيد 22/6.

81 - **حبيب المعلم، بصري ثقة**[171].

قال ابن عبد البر : وحديثه ثابت لا مطعن فيه لأحد إلا لمتعسف لا يعرج على قوله في حبيب المعلم[172].

82 - **حكيم بن سيف من أهل الرقة**[173].

شيخ صدوق لا بأس به[174].

83 - **موسى الجهني**[175].

كوفي ثقة[176].

84 - **أبو جعفر زياد بن أبي زياد مولى عبد الله بن عياش**[177].

قال ابن عبد البر : وكان زياد هذا أحد الفضلاء العباد الثقات، من أهل المدينة، لم يكن في عصره أفضل منه[178].

85 - **دينار أبو عمر**[179].

ليس ممن يحتج به[180].

86 - **صفوان بن أبي الصهباء**[181].

87 - **وبكير بن عتيق**[182].

قال فيهما ابن عبد البر : رجلان صالحان[183].

88 - **زياد بن سعد بن عبد الرحمان الخراساني**[184].

هو من العرب، كان ثقة[185].

89 - **الحارث بن عمران**[186].

روى حديث : (اختضبوا وافرقوا وخالفوا اليهود).

قال فيه ابن عبد البر : وهذا إسناد حسن، ثقات كلهم[188].

90 - **طلحة بن عبد الملك الأيلي**[189]، وهو ثقة مرضي، حجة فيما نقل[190].

---

171) أبو محمد البصري، وثقه غير واحد، وذكره ابن حبان في الثقات، لكن النسائي طعن فيه وقال : إنه ليس بالقوي.
انظر الجرح والتعديل 1 - ق 101/2، وميزان الاعتدال 456/1، وتهذيب التهذيب 194/2، والتقريب 152/1، والخلاصة : 72.

172) التمهيد 25/6 - 26.

173) أبو عمر حكيم بن سيف بن حكيم الأسدي، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم : شيخ صدوق لا بأس به، يكتب حديثه ولا يحتج به، ليس بالمتين.
انظر ميزان الاعتدال 586/1، وتهذيب التهذيب 449/2، والتقريب 194/1.

174) التمهيد 27/6.

175) أبو سلمة موسى بن عبد الله الجهني الكوفي، وثقه غير واحد، وقال فيه أبو زرعة : صالح، وقال أبو حاتم : لا بأس به. انظر طبقات ابن سعد 353/6، والجرح والتعديل 4 - ق 149/1، والتاريخ الكبير 288/4.

176) التمهيد 29/6 - 30.

177) هو زياد بن أبي زياد ميسرة المخزومي المدني، قال فيه النسائي : ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات وقال : وكان «عابدا زاهدا، وعن مالك أن عمر بن عبد العزيز كان يكرمه.
انظر التاريخ الكبير للبخاري 2 - ق 354/1، وتهذيب التهذيب 367/3، والخلاصة : 124.

178) التمهيد 37/6 - 38.

179) أبو عمر دينار بن عمر الأسدي البزار الكوفي الأعمى، مولى بشر بن غالب. قال فيه وكيع : ثقة، وقال أبو حاتم : ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الأزدي : متروك، وقال الخليلي في الإرشاد : كذاب، كان مختاريا من شرط المختار، وفي التقريب : أنه صالح الحديث رمي بالرفض، من الطبقة السادسة.
انظر الجرح والتعديل ك 1 - ق 430/2، والتاريخ الكبير ج 2 - ق 246/1، وتهذيب التهذيب 212/3، والتقريب 236/1.

180) التمهيد 39/6.

181) صفوان بن أبي الصهباء التيمي الكوفي، اضطرب فيه قول ابن حبان : وثقه تارة، وضعفه أخرى وقال : منكر الحديث، يروي عن الأثبات ما لا أصل له، لا يجوز الاحتجاج به إلا فيما وافق الثقات.
انظر الجرح والتعديل 2 - ق 424/1، والتاريخ الكبير 2 - ق 309/2، وميزان الاعتدال 316/6، وتهذيب التهذيب، 472/3، والخلاصة : 174.

182) بكير بن عتيق - بضم أوله وفتح المثناة - العامري، قال إن سعد : حج ستين حجة، وكان ثقة، ذكره ابن حبان في الثقات.
انظر الطبقات 347/6، وتهذيب التهذيب 493/1 - 394، والتقريب 108/1.

183) التمهيد 39/6.

184) انظر الجرح والتعديل 1 - ق 533/2، والتاريخ الكبير 2 - ق 358/1، وتهذيب التهذيب 369/3، والخلاصة : 125.

185) انظر التمهيد 60/6 - 61.

186) الحارث بن عمران الجعفري، قال فيه أبو زرعة : ضعيف الحديث واه، وقال أبو حاتم : ليس بالقوي، وقال ابن حبان : كان يضع الحديث على الثقات، وقال الدارقطني : متروك.
انظر التقريب 143/1، وتهذيب التهذيب 152/2.

187) تأمله مع ما ذكره ابن عدي في كامله - وقد أورد الحديث وقال : إن الضعف على روايته بين.
انظر ميزان الاعتدال 439/1، وفيض القدير على الجامع الصغير للمناوي 209/1.

188) التمهيد 76/6.

189) انظر طبقات ابن سعد 519/7، والجرح والتعديل 2 - ق 478/1، والتاريخ الكبير 2 - ق 348/2، والتقريب 379/1 وتهذيب التهذيب 17/5، والخلاصة : 178.

190) التمهيد 90/6.

91 ـ **محمد بن أبان المزني اليمامي**[191].

ثقة، قال فيه ابن عبد البر : وحسبك برواية يحيى بن أبي كثير والأوزاعي عنه[192].

92 ـ **محمد بن أبان بن صالح الكوفي**[193]، ضعيف عندهم[194].

93 ـ **سليمان بن أرقم**[195].

متروك الحديث عند جميعهم، روى حديث : «لا نذر في معصية، وكفارته كفارة يمين»، فهو حديث منكر عند جميع أهل العلم بالحديث[196].

94 ـ **محمد بن الزبير الحنظلي**[197].

ضعيف، في حديثه مناكير، لا يختلفون في ذلك[198].

95 ـ **محمد بن شهاب الزهري**[199].

من علماء التابعين وفقهائهم، مقدم في الحفظ والإتقان[200].

96 ـ **جابر الجعفي**[201]، لا يحتج بحديثه[202].

97 ـ **أحمد بن صالح الكوفي**[203]، قال في خبر السائب بن يزيد : إنه أخو النمر بن قاسط، قال ابن عبد البر : وهو وهم وغلط منه أو ممن نقل عنه، لم يتابع على قوله، وذكر قاسط ـ هاهنا ـ خطأ، وأظنه لما لم يعرف النمر خال السائب ـ فإنه لا يكاد يوجد منسوبا، توهمه النمر بن قاسط ـ لشهرته في أنساب ربيعة ـ فأخطأ، قال : والغلط لا يسلم منه أحد[204].

98 ـ **عثمان بن عمر**[205]، أخطأ في إسناد حديث الضب (لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه)، فإنه جعله عن مالك، عن ابن شهاب، عن عبيد الله عن ابن عباس ـ ولم يذكر خالد بن الوليد[206].

99 ـ **مالك بن أوس بن الحدثان النصري**[207]، ثقة حجة فيما نقل[208].

---

191) انظر الجرح والتعديل ج 3 ـ ق 199/2، والتاريخ الكبير 1 ـ ق 32/1 ـ 34، وميزان الاعتدال 454/3، ولسان الميزان 32/5.

192) ولعله يرد بذلك على أبي حاتم الذي قال فيه : لا أعلم أحدا روى عنه غير يحيى بن أبي كثير والأوزاعي ـ وهو يريد بذلك أن يقول : إنه مجهول، ومن هنا ذكره البخاري في الضعفاء.
وانظر التمهيد 93/6 ـ 95.

193) محمد بن أبان بن صالح القرشي، ويقال له الجعفي الكوفي، ضعفه أبو داود، وابن معين، وقال البخاري ليس بالقوي، وقيل كان مرجئا.
انظر الجرح والتعديل 3 ـ ق 199/2، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 34/1، وميزان الاعتدال 453/3، ولسان الميزان 31/5.

194) التمهيد 95/6.

195) انظر الجرح والتعديل 2 ـ ق 100/1، وميزان الاعتدال 196/2 والتقريب 321/1، وتهذيب التهذيب 168/4.

196) التمهيد 96/6.

197) انظر الجرح والتعديل 3 ـ ق 259/2، والتاريخ الكبير 1 ـ ق 86/1، وتهذيب التهذيب 167/9، والخلاصة : 336.

198) التمهيد 96/6.

199) انظر طبقات ابن سعد 388/2، والتاريخ الكبير 220/1، والجرح والتعديل 4 ـ ق 71/1، وتذكرة الحفاظ 108/1، وتهذيب التهذيب 475/9.

200) التمهيد 101/6 ـ 112.

201) أبو عبد الله جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث الجعفي الكوفي، اختلفوا في شأنه، والأكثرون على ضعفه، واتهمه بعضهم بالكذب.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 497/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 210/2، وميزان الاعتدال 379/1 ـ 384، والتقريب 123/1، وتهذيب التهذيب 46/2 ـ 51.

202) التمهيد 143/6.

203) لعله يعني به أحمد بن عبد الله بن صالح أبو عبيدة الكوفي، قال فيه أبو حاتم : شيخ أدركناه ولم نسمع منه، وقال النسائي : ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 57/1 ـ 58، وتهذيب التهذيب 481، والتقريب 18/1 ـ وفيه أنه صدوق يهم، من الطبقة الحادية عشرة.

204) التمهيد 219/6 ـ 220.

205) هو أبو محمد عثمان بن عمر بن فارس العبدي البصري، وثقه جماعة، وكان يحيى بن سعيد القطان لا يرضاه.
انظر الجرح والتعديل ج 159/3، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 240/2، وميزان الاعتدال 49/3، والتقريب 13/2، وتهذيب التهذيب 142/7.

206) التمهيد 248/6.

207) انظر الجرح والتعديل 4 ـ ق 101/1، والتاريخ الكبير 305/4، وتهذيب التهذيب 10/10، وإسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطي ص : 25.

208) التمهيد : 281/6.

100 ـ **حاتم بن منصور**[209]، أخطأ في إسناد حديث (ليس الشديد بالصرعة)، فجعله عن مالك، عن ابن شهاب، عن عمير بن عبد الرحمان ـ بدل سعيد بن المسيب، والصواب : عن ابن شهاب، عن سعيد، عن أبي هريرة[210].

101 ـ **سلمة بن كلثوم**[211]، ثقة[212].

102 ـ **المغيرة بن عبد الرحمان الخزومي**[213]، ثقة[214].

103 ـ **خالد بن إلياس**[215]، ضعيف عند جميعهم[216].

104 ـ **إسماعيل بن عمرو بن سعيد بن العاص**[217]، ثقة[218].

105 ـ **عبد الرحمان بن عبد الله بن دينار**[219]، ضعيف عند جميعهم، إلا أنه خرج البخاري بعض حديثه[220]

106 ـ **أبان العطار**[221]، ليس بحجة، ولا تقبل زيادته على عبد الرزاق، لأن عبد الرزاق أثبت الناس في معمر عندهم[222].

107 ـ **محمد بن إسحاق البكري**[223]، انفرد بحديث (كان ـ ﷺ ـ لا يأكل الثوم ولا الكراث ولا البصل، من أجل الملائكة تأتيه)[224] ـ وهو ضعيف، وما جاء به وهم[225].

108 ـ **معن بن عيسى**[226] : ثقة[227].

109 ـ **علي بن عبد الحميد الغضايري**[228]، قال ابن عبد البر : أخشى أن يكون الخطأ منه في حديث (لا يغلق الرهن ـ وهو لصاحبه)[229].

110 ـ **يحيى بن أبي أنيسة**[230]، ليس بالقوي[231].

---

209) لم أقف على من ذكره، ولعل عبارة المؤلف : (ورواه شيخ يسمى حاتم بن منصور) ـ توحي بأنه مجهول لا يعرف.

210) التمهيد 321/6.

211) الكندي الشامي، ثقة، وقال فيه الدارقطني : أنه يهم كثيرا.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 171/1، والتقريب 318/1، وتهذيب التهذيب 155/4.

212) التمهيد 333/6.

213) انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 225/1، والتاريخ الكبير 321/4، والتقريب 269/2، وتهذيب التهذيب 265/10.

214) التمهيد 333/9.

215) انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 321/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 321/2، وميزان الاعتدال 627/1 ـ 628، وتهذيب التهذيب 80/3.

216) التمهيد 334/6.

217) انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 190/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 368/1، والتقريب 72/1، وتهذيب التهذيب 320/1.

218) التمهيد 334/6.

219) العدوي مولى ابن عمر، وهو ضعيف عند أكثرهم.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 254/2، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 316/1، وميزان الاعتدال 572/2 ـ 573، والتقريب 486/1، وتهذيب التهذيب 206/6.

220) قال الدارقطني : وخالف فيه البخاري الناس ـ وليس بمتروك.

221) أبان بن يزيد العطار البصري، ذكره ابن الجوزي في الضعفاء، لكن الأكثرين على توثيقه.
انظر الجرح والتعديل : ج 1 ـ ق 299/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 455/1، وتهذيب التهذيب 101/1.

222) التمهيد 410/6.

223) انظر لسان الميزان ج 68/5.

224) ذكره ابن حجر في لسان الميزان ـ وهو مما انفرد به عن الأصل، وقال فيه عن الدارقطني إنه : ضعيف تفرد عن يحيى، عن مالك عن ابن شهاب، عن أنس ـ أن رسول الله ﷺ كان لا يأكل الثوم ـ الحديث.

225) التمهيد 419/6.

226) أبو يحيى معن بن عيسى القزاز.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 277/1، والتاريخ الكبير ج 390/4، وتهذيب التهذيب 252/10.

227) التمهيد 425/6.

228) هو أبو الحسن علي بن عبد الحميد بن عبد الله بن سليمان الغضايري الحلبي، قال فيه ابن الأثير الجزري : من الزهاد الصالحين الثقات. (ت 313 هـ).
انظر اللباب في تهذيب الأنساب 384/2.

229) التمهيد 425/6.

230) أبو زيد يحيى بن أبي أنيسة الغنوي الجزري، أجمعوا على تضعيفه، وقال فيه أبو حاتم وأبو زرعة : ليس بالقوي.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 129/2، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 262/2 وميزان الاعتدال 364/4، والتقريب 343/2، وتهذيب التهذيب 183/11.

231) التمهيد 427/6.

111 ـ **إسماعيل بن عياش**[232]، عندهم غير مقبول الحديث، إذا حدث عن غير بلده، فإذا حدث عن الشاميين، فحديثه مستقيم، وإذا حدث عن المدنيين وغيرهم ـ ما عدا الشاميين ـ ففي حديثه خطأ كبير واضطراب.

قال ابن عبد البر : ولا أعلم بينهم خلافا أنه ليس بشيء فيما روى عن غير أهله، وقد اختلفوا فيه ـ إذا روى عن أهل بلده، والصواب ـ ما ذكرت لك ـ إن شاء الله[233].

112 ـ **إبراهيم بن عميرة**[234]، مجهول[235].

113 ـ **زياد بن عبد الله البكائي**[236]، ليس ممن يحتج به ـ إذا خالفه مثل الثوري[237].

114 ـ **أبو قيس الأودي**[238]، ليس ممن يحتج به في حكم ينفرد به[239].

115 ـ **سفيان بن حسين**[240]، وهو عندهم فيما ينفرد به لا تقوم به حجة[241].

116 ـ **أبو سلمة بن عبد الرحمان بن عوف الزهري القرشي**[242]، أحد فقهاء المدينة الجلة الثقات الأثبات[243].

117 ـ **النضر بن شيبان**[244]، ضعف حديثه[245].

118 ـ **عمار بن مطر**[246]، ليس ممن يحتج به فيما خولف فيه[247].

119 ـ **معمر**[248]، حديثه صحيح، لا معنى لقول من تكلم فيه، لأن معمرا من أثبت الناس في ابن شهاب، لا سيما ما حدث به باليمن من كتبه، وإنما وجد عليه شيء من الغلط فيما حدث به من حفظه بالعراق[249].

---

232) القول الفصل في إسماعيل بن عياش، هو التفصيل الذي ذكره ابن عبد البر.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 191/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 369/1، وتهذيب التهذيب 321/1.

233) التمهيد 429/6.

234) لم أقف على من ذكره، ونبه المؤلف على إبراهيم بن عميرة الشيخ، ولم يشر إلى الراوي عنه : إدريس بن صبيح الأودي بجرح ولا تعديل، وقد قال أبو حاتم : إنه مجهول، ولعل ابن عبد البر ذهب إلى ما قاله ابن عدي من أنه يروي عن سعيد بن المسيب، وعنه حماد بن عبد الرحمان الكلبي، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال عنه : إنه يغرب ويخطئ على قلته، قال ابن حجر : وقول ابن عدي أصوب. ومهما يكن فكان ينبغي التنبيه عليه ـ رفعا للالتباس.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 264/1، وميزان الاعتدال 169/1، والتقريب 50/1، وتهذيب التهذيب 195/1.

235) التمهيد 436/6.

236) أبو محمد زياد بن عبد الله بن الطفيل البكائي الكوفي، صاحب ابن إسحاق، اختلفوا في شأنه، وهو صدوق ثبت في حديث ابن إسحاق، وفي حديث غيره لين. قال فيه أبو حاتم : لا يحتج به، وقيده ابن عبد البر بما إذا خالفه الثقة مثل الثوري.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 537/2 ـ 538، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 360/1، والميزان 91/2، والتقريب 268/1، وتهذيب التهذيب 175/3.

237) التمهيد 25/7.

338) عبد الرحمان بن ثروان الأودي الكوفي، وثقه بعضهم، والأكثرون على ضعفه، ومن ثم يرى ابن عبد البر أنه لا يحتج به في حكم ينفرد به.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 218/2، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 265/2، والتقريب 475/1، وتهذيب التهذيب 152/6.

239) التمهيد 25/7، و 255.

240) أبو محمد سفيان بن حسين الواسطي، الأكثرون على ضعفه، قال فيه أبو حاتم : يكتب حديثه ولا يحتج به.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ق 227/1، وميزان الاعتدال 165/2، والتقريب 310/1، وتهذيب التهذيب 107/4.

241) التمهيد 26/7.

242) أبو سلمة عبد الله بن عبد الرحمان ـ على ما ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 93/2، والبخاري في التاريخ الكبير ج 3 ـ ق 130/1، وأورده ابن حجر في الكنى، انظر تهذيب التهذيب 115/12.

243) التمهيد 57/7.

244) النضر بن شيبان الحداني البصري، أجمعوا على ضعفه.
انظر الجرح والتعديل : ج 4 ـ ق 476/1، وميزان الاعتدال 258/4، والتقريب 301/2، وتهذيب التهذيب 438/10.

245) التمهيد 62/7.

246) أبو عثمان عمار بن مطر الرهاوي، اختلفوا في شأنه، والأكثرون على ضعفه، انظر الجرح والتعديل ج 394/3، وميزان الاعتدال 169/3.

247) التمهيد 64/7.

248) هو أبو عروة معمر بن راشد الازدي الحداني مولاهم البصري. اتفقوا على توثيقه إلا فيما حدثه به عن العراقيين، ففيه أغاليط، وهو في ذلك صالح الحديث.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 255/1، والتاريخ الكبير ج 378/4 والميزان 154/4، والتقريب 266/2، وتهذيب التهذيب 243/10.

249) التمهيد 122/7.

120 ـ **عبد الله بن صالح**[250]، لا تصح روايته عن مالك، عن الزهري، عن سعيد ابن المسيب، عن أبي هريرة ـ في حديث (ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل)[251].

121 ـ **النضر بن شميل**[252]، ثقة مامون جليل في علم الديانة واللغة[253].

122 ـ **عبد الله بن داود الواسطي**[254]، ضعيف[255].

123 ـ **عبد الوهاب بن مجاهد**[256] : ضعيف[257].

124 ـ **إبراهيم بن عبد الصمد**[258] مجهول لا يعرف[259].

125 ـ **حميد بن عبد الرحمان بن عوف**[260] : أحد الثقات الأثبات، حجة فيما نقل[261].

126 ـ **أبو المطوس**[262] **عن أبيه**، حديثه ضعيف لا يحتج بمثله[263].

127 ـ **نفيع بن الحارث**[264]، ليس بالقوي[265].

128 ـ **زكرياء بن عطية البصري**[266]، حديثه من أحاديث الشيوخ[267]، وليس من أحاديث الأئمة[268].

129 ـ **عيسى بن طلحة**[269]، مدني تابعي ثقة[270].

130 ـ **يحيى بن سلام**[271]، لم يتابع على حديثه (طفت بالبيت قبل إن أذبح)[272].

---

250) أبو صالح عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني مولاهم، كاتب الليث بن سعد المصري، كان صاحب حديث وعلم مكثر، وله مناكير.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 86/2، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 121/1، والميزان 440/2، والتقريب 423/1، وتهذيب التهذيب 256/5.

251) التمهيد 128/7 ـ 129.

252) انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 477/1، والتاريخ الكبير ج 4 ـ ق 90/2، والميزان 258/4، وتهذيب التهذيب 439/10.

253) التمهيد 132/7.

254) أبو محمد عبد الله بن داود الواسطي التمار، أجمعوا على ضعفه، انظر ميزان الاعتدال 415/3، وتهذيب التهذيب 200/5، والتقريب 413/1.

255) التمهيد 132/7.

256) عبد الوهاب بن مجاهد بن جبر المكي مولى عبد الوهاب بن السائب المخزومي، قال ابن الجوزي : أجمعوا على ترك حديثه.
انظر الجرح والتعديل ج 69/3، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 98/2 والميزان 62/2، والتقريب 528/1، وتهذيب التهذيب 453/6.

257) التمهيد 132/7.

258) لم أقف على من ذكره، واقتصر ابن حجر في لسان الميزان 78/1 ـ على ما أورده ابن عبد البر هنا، ولم يزد على ذلك.

259) التمهيد 132/7.

260) أبو عثمان حميد بن عبد الرحمان بن عوف الزهري، أجمعوا على توثيقه.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 225/2، والتقريب 203/1 وتهذيب التهذيب 45/3.

261) التمهيد 160/7.

162) أبو المطوس أو ابن المطوس، اختلف في اسمه فقيل عبد الله، وقيل يزيد، وقال أبو حاتم : لا يسمى.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 448/2، وميزان الاعتدال 574/4، والتقريب 473/2، وتهذيب التهذيب 238/12.

263) التمهيد 173/7.

264) أبو داود نفيع بن الحارث الأعمى، الهمداني الكوفي، مشهور بكنيته، ويقال له نافع، متروك الحديث، وقد كذبه ابن معين.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 489/1، والتاريخ الكبير ـ ج 4 ـ ق 114/2، والميزان 272/4، والتقريب 306/2، وتهذيب التهذيب 470/10.

265) التمهيد 258/7 ـ 259.

266) زكرياء بن عطية البحراني البصري، قال أبو حاتم : منكر الحديث، انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 599/2، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 424/1.
وقارنه مع ما في ميزان الاعتدال 74/2، ولسان الميزان 482/2.

267) ومعلوم أن مرتبة الشيخ أدون من مرتبة الإمام ـ كما هو مقرر في محله.

268) التمهيد 261/7.

269) أبو محمد عيسى بن طلحة بن عبيد الله التيمي المدني، قال فيه ابن سعد : ثقة كثير الحديث، انظر الطبقات الكبرى 164/5، والتقريب 98/2، وتهذيب التهذيب 215/8.

270) التمهيد 263/7.

271) حدث بالمغرب عن سعيد بن أبي عروبة ومالك، وجماعة، ضعفه الدارقطني، وقال ابن عدي : يكتب حديثه مع ضعفه.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 155/2، والميزان 380/4 ـ 381، ولسان الميزان 259/6 ـ 260.

272) التمهيد 265/7.

131 ـ **محمد بن فضيل**[273]، روى عن الأعمش حديث المواقيت ـ وفيه : أن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخرها حين يغيب الشفق، وهو حديث منكر، لم يروه أحد عن الأعمش بهذا الإسناد ـ إلا محمد بن فضيل ـ وقد أنكروه عليه[274].

132 ـ **ليث بن أبي سليم**[275] : ضعيف، وحديثه (تمتع رسول الله ﷺ حتى مات) منكر[276].

133 ـ **سلمة بن أبي سلمة**[277]، ليس ممن يحتج به[278].

134 ـ **محمد بن سيرين**[279]، أصح التابعين مراسيل، وهو لا يروى ولا يأخذ إلا عن ثقة[280].

135 ـ **طلحة بن عمرو**[281]، ضعيف، انفرد بحديث (جعل الله لكم في الوصية ثلث أموالكم زيادة في أعمالكم) ـ وهو حديث ضعيف[282].

136 ـ **الأعمش**[283]، روايته لحديث (نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب والسنور...) ضعيفة، وكان مدلسا على الضعفاء[284].

137 ـ **إسماعيل بن عياش**[285] : ليس بالقوي[286].

138 ـ **خلاس**[287]، أحاديثه عن علي ـ ضعيفة[288].

139 ـ **حماد بن خالد**[289] : ثقة، ولكنه كان أميا[290].

140 ـ **عبد الجبار**[291]، ضعيف جدا[292].

---

273) أبو عبد الرحمان محمد بن فضيل بن غزوان الضبي، مولاهم الكوفي، قال فيه أبو حاتم : شيخ، ومر بنا ما تفيده هذه الصيغة في باب التعديل، وقال فيه أحمد بن حنبل : كان يتشيع، وكان حسن الحديث، وقال النسائي : ليس به بأس ـ وذكره ابن حبان في الثقات.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 57/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 207/1، والتقريب 200/2، وتهذيب التهذيب 405/9.

274) التمهيد 86/8.

275) أبو بكر ليث بن أبي سليم مولاهم الكوفي، قال أبو حاتم : مضطرب الحديث، وقال النسائي : ضعيف.
انظر الجرح والتعديل ج 3 ـ ق 177/2، والتاريخ الكبير ج 247/4 والتقريب 128/2، وتهذيب التهذيب 465/8.

276) التمهيد 210/8.

277) هو سلمة بن عبد الله بن عمر بن أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي، قال فيه أبو حاتم : لا بأس به، وذكره ابن حيان في ثقات أتباع التابعين.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 124/1، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 80/2، وتهذيب التهذيب 148/4.

278) التمهيد 275/8.

279) أبو بكر محمد بن سيرين الأنصاري مولاهم البصري، إمام وقته.
انظر الجرح والتعديل ج 3 ـ ق 280/2، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 90/1، وتهذيب التهذيب 214/9.

280) التمهيد 301/8.

281) طلحة بن عمرو بن عثمان الحضرمي المكي، أجمعوا على ضعفه.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 478/1، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 350/2 ـ 351، وتهذيب التهذيب 23/5، والتقريب 379/1.

282) التمهيد 383/8.

283) أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي الملقب بالأعمش، إمام من أئمة الحديث، إلا أنه اشتهر بالتدليس حتى في روايته عن الضعفاء ـ كما يقول المؤلف، ومن هنا سقطت بعض رواياته.
قال ابن المديني : الأعمش كان كثير الوهم في أحاديث هؤلاء الضعفاء.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 146/1، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 37/2، والميزان 224/2، والتقريب 331/1، وتهذيب التهذيب 222/4.

284) التمهيد 403/8.

285) أبو عتبة إسماعيل بن عياش الحمصي العنسي، اختلفوا في شأنه، قال أبو حاتم : لين يكتب حديثه لا أعلم أحدا كف عنه إلا أبا إسحاق الفزاري، وقال ابن خزيمة : لا يحتج به، وقد صحح له الترمذي غير ما حديث عن الشاميين.
وقال ابن المبارك : لا استحلى حديثه ـ وضعف روايته عن غير الشاميين أيضا ـ النسائي، والحاكم والبرقي والساجي.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 191/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 369/1، والميزان 240/1، والتقريب 73/1، وتهذيب التهذيب 321/1 ـ 326.

286) التمهيد 407/8.

287) هو خلاس ـ بكسر الخاء وتخفيف اللام ـ بن عمرو الهجري البصري، أجمعوا على ضعفه في علي.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 402/2، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 227/1، والميزان 658/1، والتقريب 230/1، وتهذيب التهذيب 176/3.

288) التمهيد 412/8.

289) أبو عبد الله القرشي البصري، اختلفت صيغهم في توثيقه.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 136/2، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 26/1، وتهذيب التهذيب 7/3، والتقريب 196/1.

290) التمهيد 25/9.

291) أبو عمرو عبد الجبار بن عمر الأيلي، ويقال أبو الصباح الأموي مولاهم. قال فيه أبو زرعة واهي الحديث، وقال ابن معين ضعيف ليس بشيء، وقال البخاري عنده مناكير.
انظر الجرح والتعديل ج 31/3، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 108/2، والميزان 534/2، والتقريب 466/1، وتهذيب التهذيب 103/6.

292) التمهيد 36/9.

141 ـ **عبد الرحمان بن بوذويه**[293] من مثبتيهم[294].

142 ـ **المحل بن خليفة**[295]، قال ابن عبد البر : ضعيف[296].

143 ـ **يزيد بن أبي زياد**[297] : ليس بذاك[298].

144 ـ **إبراهيم بن يزيد**[299] **الخوزي** ـ ضعيف[300].

145 ـ **سليمان الشيباني**[301]، ثقة[302].

146 ـ **يزيد بن الأصم**[303]، ثقة [304].

147 ـ **عبد الرزاق**[305]، ثقة[306].

---

293) هو عبد الرحمان بن عمر بن بوذويه الصنعاني، قال فيه أبو بكر الأثرم : اثنى عليه أحمد، وقال : كان من مثبتيهم.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 263/2، وتهذيب التهذيب 149/6، والتقريب ـ وفيه : مقبول من الطبقة السابعة 474/1.

294) التمهيد 39/9.

295) محل ـ بضم الميم وكسر الحاء وتشديد اللام ـ بن خليفة الطائي الكوفي، وثقة غير واحد، وقال فيه ابن عبد البر : ضعيف قال ابن حجر : ولم يتابع على ذلك.
انظر الجرح والتعديل 4 ـ ق 413/1، والتاريخ الكبير ج 4 ـ ق 20/2، والميزان 445/3، وتهذيب التهذيب 60/10.

296) التمهيد 112/9.

297) أبو عبد الله القرشي الهاشمي مولاهم الكوفي، قال فيه أحمد : ليس حديثه بذاك.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 265/2، والتاريخ الكبير ج 4 ـ ق 334/2، والميزان 423/4، والتقريب 365/2، وتهذيب التهذيب 329/11.

298) التمهيد 211/9.

299) أبو إسماعيل إبراهيم بن يزيد الخوزي الأموي المكي، مولى عمر بن عبد العزيز، قال فيه أحمد : متروك الحديث، وقال فيه ابن معين : ليس بثقة ولا بشيء، وقال أبو زرعة وأبو حاتم : منكر الحديث ضعيف.
انظر الجرح والتعديل ج 1 ـ ق 146/1، والتاريخ الكبير ج 1 ـ ق 336/1، والميزان 75/1، والتهذيب 179/1.

300) التمهيد 125/9.

301) أبو إسحاق سليمان بن أبي سليمان فيروز الشيباني مولاهم الكوفي، ثقة حجة.
انظر الجرح والتعديل ج 2 ـ ق 134/1، والتاريخ الكبير ج 2 ـ ق 16/2 والتقريب 325/1، وتهذيب التهذيب 197/4.

302) التمهيد 130/9.

303) أبو عرف يزيد بن الأصم بن عبيد البكائي الكوفي ـ نزيل الرقة، وثقه جماعة.
انظر الجرح والتعديل ج 4 ـ ق 252/2، والتاريخ الكبير ج 4 ـ ق 318/2 والتقريب 36/2، وتهذيب التهذيب 313/11.

304) التمهيد 130/9.

305) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني أحد الأعلام الثقات. انظر الجرح والتعديل ج 38/3، والتاريخ الكبير ج 3 ـ ق 130/3، والميزان 609/3، والتقريب 505/1.

306) التمهيد 130/9.

أبو حامد الغزالي
بين الاستدلال المنطقي وروح المجاهدة

للأستاذ محمد بن عبد العزيز الدباغ

أبو حامد الغزالي شخصية علمية غريبة الأطوار، واسعة المدارك، متعددة المناهل، لم يرض صاحبها بالتبعية الفكرية، ولم يقنع في إيمانه بالتقليد الأعمى، بل حرص كل الحرص على أن تكون علومه مقتبسة من التجربة، ومستفادة من النظر العقلي، ثم سما بعد ذلك في مجاهدته، حتى أعلن عن وصوله عن طريق الكشف والذوق والمشاهدة.

وهو رغم اعترافه بالوصول الذوقي، لم يسقط من حسابه الاهتمام بالعقل، في إطار الأبحاث الفكرية المنسقة التي تعتمد على الحجة والبرهان، لأنه يرى أن الاستخدام المنطقي ذو فعالية كبرى في الوصول إلى المعرفة، وفي البلوغ إلى الحقيقة.

ومما تنبغي الإشارة إليه، أن الغزالي يقسم مراحل المعرفة ودرجات الوصول إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يتعلق بأصحاب المجاهدة الذين تبلغ درجة معرفتهم إلى الحد الذي تنكشف لهم فيه الحقيقة، فيبلغون إليها مباشرة، ويرقون إليها بسلوكهم وأعمالهم ومواصلة عبادتهم.

القسم الثاني : يتعلق بأصحاب الاستخدام العقلي الذين يوجهون عقولهم إلى دراسة الكون، وإلى أسباب الوجود، فلا يجدون مناصا من الاعتراف بالله والإيمان به. ويحتاج هؤلاء إلى علم المنطق، وإلى قواعد الاستدلال، وإلى دراسة الأقيسة. ولا يحول هذا الاستخدام العقلي بين الإنسان والالتزام بالعبادات، لأن الالتزام بالشرائع شيء ضروري لا ينفصل عن المومن أبدا.

القسم الثالث يتعلق بالعوام : الذين لم ترق جهودهم الفكرية، ولم ترق أذواقهم الخاصة إلى الوصول عن طريق الفكر أو الذوق، وهؤلاء يجب عليهم التسليم لأهل العرفان، أو لأهل الوجدان.

وهذا الترتيب طبيعي لا يتنافى مع واقع الحياة، ولا مع واقع الممارسة الدينية، ويزيل كثيرا من الاضطرابات الفكرية ومن التناقضات المذهبية، ويعلم الإنسان آداب العبادة وآداب المعاملة، ويبعده عن الرياء والتكبر والأنانية والجحود، لأنه يعمل دائما وفق إمكاناته. وفي الوقت ذاته يتطلع إلى ما هو أسمى وأعلى، فإذا عجز عن الوصول إلى الدرجة العليا لم ينكر وجودها، ولم يعارض أصحابها.

وحسب هذا التدرج الثلاثي يكون الوصول بالذوق أسمى من الوصول بالعقل، ويكون الإيمان بالعقل أسمى من الإيمان التقليدي المحض، ولقد أفصح الغزالي عن ذلك

إفصاحا بيّنا أثناء تفسيره لآية النور في كتابه مشكاة الأنوار قال الله تعالى :

﴿الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾. (النور 35).

ففي شرحه لهذه الآية، حاول أن يتدرج في مسالك العرفان من الحواس البسيطة، وما ينتج عنها من إدراك، إلى درجة استعادة المختزنات المدركة، ثم إلى درجة استخدام الروح العقلي الذي يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، ثم إلى درجة استخدام الروح الفكري الذي هو أسمى من الروح العقلي، إذ به يتعود الإنسان على التفكير السليم وعلى استخدام الأقيسة، وتأليف المزدوجات التي تدفعه بالضرورة إلى النتائج البرهانية، ثم إلى درجة الإلهام الرباني والذوق الروحاني، وسماه بالروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وهذا الروح القدسي النبوي وهو أسمى درجات المدارك. لا يستطاع تعليله ولا تفسيره، لأنه إحساس ذاتي لا يعرف إلا من يعانيه، ولله در الشاعر الذي يقول :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده
ولا الصبابة إلا من يعانيها

ولقد حاول الغزالي أن يقرب هذا الإحساس للفهم بمثال تبسيطي يزيل بواسطته بعض الغموض، ويوضح بعض الإبهام، فقال : «وإن أردت مثالا مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر، فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس، وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة، وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغاني والأوتار وصنوف الدستانات التي منها : المحزن، ومنها المطرب، ومنها المنوم، ومنها المضحك، ومنها المجنن، ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشي....».

وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق، وأما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والتغني، ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه. فهذا مثال في أمر خسيس، لكنه قريب إلى فهمك، فقس به الذوق الخاص النبوي، واجتهد أن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلك الروح، فإن للأولياء منه حظا وافرا، فإذا لم تقدر فاجتهد أن تصير بالأقيسة التي ذكرناها، والتنبيهات التي رمزنا إليها، من أهل العلم بها، فإن لم تقدر فلا أقل أن تكون من أهل الإيمان بها، **﴿ويرفع الله الذي آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**، والعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد، وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان» «مشكاة الأنوار تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي صفحة 78» وتنظر مخطوطة القرويين رقم 2003.

إن هذا النص منطلق أساسي لفهم كتب الغزالي وفهم فلسفته وآرائه، وهو من الأصول المحددة للمفاهيم التي تبنى عليها المعرفة، سواء عند العوام أو عند الخواص أو عند خواص الخواص.

ورغم ما يوجد بين هذه المراتب من تداخل، فإنها تظهر جلية في كل مؤلفات الغزالي، ولهذا كان من الواجب على كل من يهتم بهذا العالم الفقيه، والصوفي النزيه، أن يدرسه دراسة كلية وأن يهتم بآرائه ونظرياته في إطار متكامل، لأنه لا تفهم نظرياته إلا بربط بعضها ببعض من جهة، وبربطها بالتطورات الفكرية والبيئية التي أحاطت به من جهة أخرى.

إن الغزالي كان قوي الملاحظة، دقيق النظر، عميق التفكير، مرهف الإحساس، جمع بين الاتجاه المنطقي وبين الاتجاه الصوفي في آرائه وسلوكه. وكان من الذين منحهم الله القدرة على الجدل بالأقيسة البرهانية التي يتعذر على

غيره الوصول إليها. ولم يكن ينساق إلى الاستسلام لبعض المسلمات العادية التي كادت تصبح من البديهيات لدى عدد من المفكرين، ومن ذلك رأيه في السببية الأرسطية فهو يرى أنها لا تعتمد على أساس إقناعي، لأنها ليست تقبل البرهنة إلا في حدود الاقتران لا في حدود العلة القطعية، بحيث إذا لاحظنا أن شيئا قابلا للاحتراق اتصل بما يحرق فاحترق فهل يمكننا أن نقول إن ما يحرق هو الذي أحرق، أو إنما الشيء الذي يمكن أن نقول هو أن الاحتراق حصل عند الاقتراب بما يحرق ؟

إن الغزالي يقول بالاحتمال الثاني، لا بالاحتمال الأول، لأن الاحتمال الثاني قطعي، والاحتمال الأول غير قطعي، بدليل عدم تحققه في بعض الأحيان، فالنار قد ألقي فيها إبراهيم الخليل، عليه السلام، ولكنه لم يحترق، بل كانت بردا وسلاما عليه.

وعليه فإن الغزالي يرى أن اجتماع أمرين في آن واحد لا يحمل دليلا قطعيا على أن الأول سبب في الثاني، إنما الذي يمكن أن يقال، هو أن الثاني حصل عند اقترانه بالأول، لا بسببه، وهذه النظرية ليست بعيدة الاحتمال، وقد أقرها بعض العلماء في العصر الحاضر، ومن بينهم المفكر بيرس Pierce الذي يقول : «إن القوانين قد تكون مصادفات تكررت على وتيرة واحدة، ولكنها لا يرتبط بعضها ببعض ارتباط الأسباب بالمسببات».

يقول عباس محمود العقاد (ما يقال عن الإسلام ص 276) :

«ومذهب بيرس هذا مطابق لقول الحكيم الإسلامي أبي حامد الغزالي، ومطابق للإجماع الذي انعقدت عليه آراء العلماء المحدثين. فإنهم يقولون : إن التجارب العلمية هي تجارب وصفية، تسجل الواقع كما يتكرر أمام المجربين، ولكنها ليست بالتفسيرات التي تعلل الأسباب بعلة محققة غير علة التكرار والاستمرار».

ومما ينبغي أن نشير إليه، أن مراحل المعرفة ومراحل التلقي عند الغزالي لم تكن واحدة. كما أن مراحله النفسية لم تكن واحدة، فهو قد مر على مراحل ثلاث.

المرحلة الأولى : مرحلة تلقى دروسه في طوس وفي جرجان وفي نيسابور واستفاد، في هذه المرحلة من إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، واشتهر فيها بين العلماء بذكائه وحزمه وقدرته على التحليل والتعليل والمواجهة، واتصل أثناء هذه المرحلة بنظام الملك وزير السلجوقيين، فأرسله إلى بغداد ليكون أستاذا بالمدرسة النظامية.

وكان مولعا في هذه الفترة، بالدراسات الفقهية والعقدية، وقد ألف بعض الكتب في الفقه على المذهب الشافعي، وصدرت له كثير من الفتاوي الفقهية، ومن بينها **الفتوى التي أصدرها ليوسف بن تاشفين بالمغرب بجواز الذهاب إلى الأندلس للقضاء على ملوك الطوائف المتناحرين فيما بينهم، والمسهمين بعملهم هذا في تمزيق الوحدة الإسلامية وفي إضعاف الوجود الإسلامية بالأندلس.**

المرحلة الثانية : هي مرحلة قلقه واضطرابه وعدم رضاه بالمسلمات الفكرية، وبالركون إلى الجاه الذي قد يبعد العالم عن الله، وهي مرحلة دفعته إلى مغادرة بغداد واللجوء إلى بلاد الشام والذهاب إلى مكة. وفيها كان نضجه الصوفي الذي دفعه إلى تأليف كتابه **إحياء علوم الدين.**

وهذه الفترة كانت من الفترات التي ربطت بينه وبين مختلف الوافدين على بيت المقدس من جهة، وعلى مكة من جهة أخرى، وقد اتصل فيها بعدد من المغاربة والأندلسيين الذين كانوا يتوجهون إلى تلك البقاع لأداء فريضة الحج، ولزيارة بعض المعالم الإسلامية الخالدة.

المرحلة الثالثة : هي مرحلة اعتدال مزاجه. وهي المرحلة التي رجع فيها إلى نيسابور ليكون أستاذا بالمدرسة النظامية، ثم نزوحه عنها إلى طوس من جديد، حيث كان يقضي جل أوقاته في عبادة الله، وفي تعليم الناس وتربيتهم وإفادتهم، وكانت هذه المرحلة من أنضج المراحل في التعليم والتلقين.

ومن الملاحظ أن الغزالي رغم اختلاف تصوراته الفكرية والسلوكية أثناء هذه المراحل فهو لم ينفصل أبدا

عن الاهتمام بالعقل، وعن الإيمان بالعلوم اليقينية وبعض علوم الطبيعة وعلم المنطق. الشيء الذي جعل كتبه قوية التأثير، عميقة المعاني، سليمة الترتيب، جذابة الأداء، سهلة التبليغ، منطقية التوازن، إبداعية المنهاج، تصلح لتقويم الفكر ولتقويم السلوك في آن واحد.

وهي في الوقت ذاته تختلف درجاتها من حيث الأسلوب المستعمل وفق مقتضيات الأحوال، وهذا الاختلاف هو الذي يبرر اختلاف مضامينها واختلاف الجوانب التعبيرية عنها، ففرق كبير بين أن يكتب الغزالي كتابا للعوام يعظهم به، وبين أن يكتب كتابا للفلاسفة يجادلهم به، إنه سيكون مضطرا إلى تغيير مجرى اللغة، ومجرى الاستدلال، ومجرى المواجهة، اقتضاء للضرورة، ومطابقة لسياق الكلام، ولهذا كان الغزالي يمتاز بخبرة واسعة في علم النفس وطرق التدريس وفي الأساليب المؤثرة التي لا تتنافى مع الواقع العلمي والواقع الاجتماعي.

وأكبر دليل على ذلك، أنه كان يرى أن جوهر علم المنطق لا يمكن إهماله، لأنه يعد ميزانا للعقل، ومعيارا للتفكير. لكن من الممكن تغيير مصطلحاته وجعلها متلائمة مع الاتجاه الإسلامي لئلا يقع أي اشمئزاز في نفوس الذين يحاربون الشكليات ويقاومون مالا ينسجم مع معتقداتهم. فهؤلاء، يمكن مجاراتهم بإخضاع الأقيسة المنطقية إلى الأقيسة الدينية والبراهين الشرعية التي لا ينكرونها. ولذلك كان يرى أن الموازين المنطقية يمكن أن تستخلص من الاستعمالات الدينية، وألف في ذلك كتابا قيما جديرا بالدراسة الدقيقة، وأعني به كتاب **القسطاس المستقيم** (مخطوطة القرويين 2003).

ففي هذا الكتاب مثلا نراه يجعل من بين الموازين السليمة، **ميزان التعادل الأكبر المبني على أن الحكم على الأعم حكم على الأخص، وأنه يندرج فيه لا محالة**، مثل أن نقول إن النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فيلزم عنه أن النبيذ حرام.

وهذا الميزان هو الذي استعمله إبراهيم الخليل عليه السلام أثناء مجادلة النمرود، فقد قال الله تبارك وتعالى في سورة البقرة (258) ﴿**ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم : ربي الذي يحيي ويميت، قال : أنا أحيي وأميت، قال إبراهيم : فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب، فبهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين**﴾.

لقد وصف سيدنا إبراهيم عليه السلام ربه بصفتين واضحتين تمام الوضوح، وهما صفة الإحياء والإماتة، لكن النمرود تجاهل قيمتهما، وأراد أن ينسب لنفسه هاته القدرة، باعتباره ملكا جبارا قادرا على أن يقتل من أراد، وأن يبقي من أراد.

فلما رأى إبراهيم تطاوله وتكبره وجهله وضلاله أراد أن يجادله مجادلة لا يجد فيها مجالا للإنكار، ولا طريقا للتطاول، وبناها على شيء مشاهد كل يوم، فهذه الشمس يأتي بها الله من المشرق، فليأت بها النمرود من المغرب، إن كان حقيقة قادرا، فما كان من النمرود إلا أن بهت أمام هذا المجرى الحواري الذي استعمله إبراهيم عليه السلام الآتي :

كل من يقدر على إطلاع الشمس من المشرق فهو إله، **فهذا أصل.**

وإلهي هو القادر على الإطلاع **وهذا أصل آخر. فلزم من مجموعهما بالضرورة، إن إله إبراهيم هو الإله الحقيقي الذي لا مفر من الاعتراف بقدرته ووحدانيته.**

ونظرا لهذا الاعتبار المنطقي، وهذا الاتجاه الإقناعي في خطابات إبراهيم عليه السلام، وهي كثيرة جدا، قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز : ﴿**وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه**﴾.

وهذه الحجة أفصح الغزالي عن كثير من أشكالها داخل كتابه القسطاس المستقيم، وإن من يطلع على هذا الكتاب يومن بأن استخدام الموازين المنطقية في التفسير لا يعد جنوحا عن الحقيقة، ولا خروجا عن طرق الاستنباط المباحة، خصوصا إذا كانت الاتجاهات المنطقية سائدة في

حقبة معينة، أو عند الطائفة التي تحاورها وتجادلها، فإنه إذا خاطبتها وركبت أقيستك بمقدمات تعترف بها هي كنت قادرا على إقناعها، أو على الأقل على إحراجها إذا كانت من أهل الجحود والعناد.

ولقد وفق الغزالي باستعماله لهذه الموازين في أساليبه الإقناعية والإحراجية، واعتبرها خطة دفاعية أفاد بها كثيرا من الجوانب الفكرية الإسلامية، وأبطل بها كثيرا من الضلالات التي أحدثها الملحدون أو أذاعها الشاكون.

ونحن حينما نربط هذا المنهج الدفاعي بالعقل، نجده منهجا سديدا أو طريقا مفيدا، وعلى أساسه فسر بعض المفسرين قول الله تعالى : **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**.

فلقد قابلوا بين القياس البرهاني والدعوة بالحكمة، وبين القياس الخطابي والموعظة الحسنة، وبين القياس الجدلي والمجادلة بالتي هي أحسن.

وهذه المقابلات لا تتنافى مع أهداف الغزالي في تحقيق المعرفة عن طريق العقل، إذا عجز الإنسان إلى الوصول إليها عن طريق الذوق، حسب ما بيناه فيما سبق، لأن الغزالي يعلم حق العلم أن الطرف الآخر يجب أن تجادله بمقدمات يومن بها ويصدق بنتائجها، لتستطيع من خلال ذلك البلوغ إلى أهدافك. وهذا عمل شاق يقتضي الموسوعية في المعرفة الدينية، وفي العلوم المنطقية التي كان الغزالي على خبرة واسعة بها، ويمكن لكل واحد أن يتيقن من قدرة الغزالي في هذا الباب بالاطلاع على كتبه المهتمة بالدراسات المنطقية والفلسفية، **ككتابه معيار العلم وكتابه تهافت الفلاسفة وكتابه القسطاس المستقيم** السابق الذكر، فإنها كلها تدل على قوته في الاستخدام العقلي، وفي الاستنتاج المنطقي، وفي استغلال الأساليب الإقناعية التي تيسر للقارئ سبيل المعرفة، وتعينه على هضم المواد الأساسية في المنطق والفلسفة معا، زيادة على التطبيقات العملية لهذه القواعد داخل كتبه العامة.

ومما يمتاز به الغزالي : أنه كان يقدر على الربط بين الجوانب العلمية المحضة، وبين الاتجاه الصوفي الهادف إلى تطهير النفس وتقويم السلوك.

ويظهر أثره هذا في كتابه **إحياء علوم الدين**، ذلك الكتاب الذي يعتبر خلاصة تأملات الغزالي، بعد إقامته ببلاد الشام، فقد بلور فيه اتجاهه الفكري واتجاهه الصوفي، كما أظهر فيه وجوب الربط بين مظاهر العبادات وبين مغزاها العميق، في تطهير الباطن وتقويم الأخلاق.

وقسمه إلى أربعة أقسام :

الأول : للعبادات.

والثاني : للعادات.

والثالث : للمهلكات.

والرابع : للمنجيات.

وطبيعة هذا التقسيم جعلت كتاب إحياء علوم الدين متصلا بالفقه والتوحيد والتصوف والأخلاق، وهي موضوعات غير مستحدثة ولا مبتدعة، ومع ذلك فقد أثار هذا الكتاب ضجة كبرى في العالم الإسلامي، نظرا للطريقة التي تناول بها المؤلف هذه الموضوعات، ونظرا لمفهومه في صلاحية الاستدلال ببعض الأحاديث التي يقطع بصحتها. أو لاستعماله لبعض التعبيرات التي كان شرحها قابلا لتأويلات، أدت أحيانا إلى لمز الغزالي، وإلى مقاومة كتابه هذا.

ففي المغرب مثلا كانت المعارضة قوية، وأصدر الفقهاء فتوى بإحراقه، فاضطر عليّ بن يوسف بن تاشفين إلى الخضوع لهذا الفتوى، مع كونه كان يكن كل التقدير للغزالي، نظرا لمواقفه المشرفة في حياة والده رحمه الله.

ويمكننا أن نقول إن تنوع موضوعات كتاب الإحياء وسلامة التعبير المستعمل فيه : كانا من أسباب الثورة عليه، نظرا لكون الذين أقبلوا على قراءته كانوا من صنوف شتى، فإذا كانت بعض كتبه لها قراء من نوع خاص، فإن كتاب الإحياء جمع بين مختلف الاتجاهات والمستويات، وأدت هذه التنوعات إلى غزو أفكار الغزالي للطبقات الشعبية، ووجد فيها بعض المعارضين لسياسة تقريب الفقهاء إلى

الدولة سبيلا إلى الحط من قيمتهم، نظرا لكون الغزالي كان يستخف دائما بفقهاء السوء الذين فصلوا بين روح العبادات وبين أشكالها.

ورغم كون الكتاب كان مقدسا لدى طائفة من العلماء، خصوصا بمدينة فاس. فإن التيار المضاد له كان أقوى وأشد.

ويمكن تلخيص الأسباب الدافعة إلى إحراقه فيما يأتي :

أولا : كونه يعتمد في الاستدلال على أحاديث غير صحيحة، وقد تزعم هذا الاعتراض القاضي عياض، ويوجد من أهل المشرق من اعترض بنفس الاعتراض، كأبي بكر الطرطوشي، إلا أن الذين دافعوا عن الغزالي في هذا الباب، رأوا أن الاستدلال ببعض الأحاديث الضعيفة، لا يضر فيما يتعلق بالكتب المتعلقة بالرقائق وبالترغيب والترهيب، زيادة على أن الذين تتبعوا هذه الأحاديث فيما بعد بحثوا عنها، ووفقوا في تخريج الكثير منها، وبينوا الصحيح من غيره، على اختلاف درجات الأحاديث المستعملة في الكتاب.

ثانيا : غموض بعض العبارات والخوف من تأويلها تأويلا يتنافى مع أصل التوحيد، ومن ذلك عبارته المشهورة : ليس في الإمكان أبدع مما كان، فمن المعترضين عليه في هذه الجزئية تلميذه أبو بكر بن العربي، لأنه كان يرى أنها لا تصح في حق الله تعالى، لأن الله له القدرة المطلقة والإرادة الكاملة، وهو حر في وضع الأشياء حسب إرادته، وله القدرة على تغييرها متى شاء، ولقد شاعت هذه الملاحظة في عصر الغزالي، ودافع عنها، وبين مقصوده منها في كتابه : **الإملاء في إشكالات الإحياء**، فذكر أنه كان يهدف من ورائها إلى تنزيه الله تبارك وتعالى عن العجز والبخل، وإلى وصفه بالقدرة والجود (ج 1 من الإحياء صفحة 63).

ولم يكن أبو بكر بن العربي ممن تصدى للمعارضة في هذه الجزئية من أجل التبكيت بالغزالي، لأنه كان يحترمه ويقدره ويعتبره من أخلص أساتذته وأتقاهم، إلا أن الباحثين عن مثالب الغزالي وجدوا في رأي ابن العربي ما يؤازرون به ملفهم، وما يجعلونه سبيلا إلى التشنيع بآرائه، والتشويه لأفكاره.

ثالثا : تسرب بعض العبارات الصوفية : التي إذا قرئت مجردة عن الإطار العام الذي يجب أن يوضع فيه تصوف الغزالي، ظن الذين يقرؤونها أنها تدعو إلى التواكل، وتزهد في العمل من أجل اكتساب الرزق المشروع.

ومن ذلك مثلا : ما روى عن حاتم الأصم أنه قال لأستاذه شقيق البلخي : «صحبتك ثلاثا وثلاثين سنة، ولم أتعلم منك خلالها إلا مسائل ثمانية» وأثناء عد هذه المسائل ذكر المسألة السابعة فقال : (ج 1 من الإحياء ص 64) : «نظرت إلى هذا الخلق، فرأيت كل واحد منهم يطلب هذه الكسرة، فيذل فيها نفسه، ويدخل فيما لا يحل له، ثم نظرت إلى قوله تعالى : **﴿وما من دابه في الأرض إلا على الله رزقها﴾**. فعلمت أني واحد من هذه الدواب التي على الله رزقها، فاشتغلت بما لله تعالى علي، وتركت مالي عنده».

لم يكن التيار الموجه للدولة آنذاك يرضى بإذاعة مثل هذه العبارات في المجتمع المرابطي، مع العلم بأنه مجتمع كان يدعو إلى العمل، وعدم التواكل، وإلى الرفع من مستوى المواطن المسلم الذي يجب عليه أن يكون حازما قويا راغبا في همة النفس والبعد عن كل ما يبعده عن ألوان الصغار، فالله تبارك وتعالى قد ضمن الرزق لكل الدواب، ولكنه في الوقت ذاته حث على السعي والعمل والابتعاد عن الالتجاء إلى ما سواه. وفي الحديث الشريف : «اليد العليا خير من اليد السفلى». فعلى المرء أن يسعى لاكتساب الرزق، كما عليه ألا يهمل ما أوجبه الله عليه من أسباب العبادة وأنواعها.

رابعا : **أن الفقهاء في عصر المرابطين كانوا يمثلون السلطة التشريعية في البلاد**، وكانوا على جانب عظيم من الاحترام والجاه، فلما وصل كتاب الغزالي إلى المغرب، وكان ينعت بعض فقهاء العراق وخراسان

بالاستغلال المادي، وبإخضاع الدين لمصالحهم الذاتية، وباستعمال المعرفة من أجل أكل أموال اليتامى والقاصرين، وجد الفقهاء المغاربة والأندلسيون أن إشاعة مثل هذه الأفكار داخل المغرب قد تؤدي إلى خلق اضطرابات داخلية، تفسد على المغرب استقراره، مع أن المغرب في حاجة إلى الاستقرار والوحدة للإطاحة بالأعداء المتربصين به الدوائر، فكان من الطبيعي أن تصدر الفتوي بإبعاد هذا الكتاب عن الجماهير، لئلا يفسد استقرارها، ولئلا يزيل من نفوس الناس تلك الهيبة التي كانوا يضفونها على الفقهاء، والتي كانت تنصب مباشرة على الدولة ذاتها.

وهذا من الأسباب الكبرى التي دفعت إلى إصدار الفتوى ضد الكتاب، وليس من اللازم أن يؤول هذا السبب تأويلا انتفاعيا، فإن عددا من الفقهاء كانوا يراقبون الله فيما يصدرون من أحكام وما يقررون من فتاوي، ولذلك كان من الضروري إدخال عنصر الصدق في نياتهم ومقاصدهم، كما يدخل عنصر الصدق في نية الذين آزروا الكتاب وحموا مؤلفه من المعارضة العنيفة التي أرادت أن تصوره تصويرا لا يتلاءم مع أخلاقه وسلوكه.

إن الغزالي حينما أحرقت كتبه في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، لم تخمد جذوة آرائه ولم تضعف قيمته، بل وجد مناصرة كبرى من طائفة أخرى من الفقهاء الذين بينوا ما تمتاز به هذه الكتب، خصوصا بعد أن قرأوا بعض نظرياته النقدية المبنية على أن الواجب على من يدرس كتبه أن يقدر مجهوده وأن يعتبر حسن نيته وأن لا يستعجل في الحكم على ما لم يفهم منها، ليكون رد الفعل غير عنيف، ولتبقى الفرصة سانحة له كلما أراد أن يتراجع عن رأي أبداه أو نقد وجهه.

وعلى كل حال، فإن إحراق الكتاب لم يغير الوضع، ولم يبعد الرأي العام عن تقدير الغزالي واحترامه، وإنما كان له الفضل فقط في خلق جانب نقدي موضوعي، يفصل في الإطار العلمي بين المغالين وبين المعاندين.

وأما في الإطار العملي فإن الذين يدرسون تاريخه لا يهملون أبدا الحديث عن صدقه في مجاهدته، وإخلاصه في معاناته، فهم يجعلونه قدوة لهم، ويعتبرون تصوفه جامعا بين المحبة الإلهية وبين الالتزام الدقيق بالواجبات الدينية.

ولقد كانت مدينة فاس من أكثر المدن انتصارا له، حيث يوجد عدد من العلماء الذين أفصحوا عن موقفهم المعادي للإحراق، والذين بينوا فضل الغزالي علما وسلوكا.

ومن المعلوم أن الحركة العلمية في هذه المدينة كانت مزدهرة آنذاك، وأن المعارضة للفتوى تجلت عند أعلام لم يكونوا مجهولين في هذه المدينة، سواء كانوا من سكانها أو من الوافدين عليها، ومن أشهرهم أبو الفضل ابن النحوي التوزري، وعلي بن حرزهم في مرحلة من مراحل تفكيره.

ولقد احتضنت مدينة فاس في هذا العهد عالما أندلسيا كان قد توجه من قرطبة إلى مكة لحج بيت الله الحرام، حيث التقى بالغزالي فاستفاد من علمه وأخلاقه، ولكن حيث عودته لم يرجع إلى قرطبة بل اختار التوجه إلى مدينة فاس التي دخل إليها عام 503 هجرية، فاشترى بها منزلا، وبنى بها مسجدا كان متهدما يعرف بابن حنين، فنسب إليه من ذلك الحين، وفي هذا المسجد قضى ستا وستين سنة يعلم القرآن، ويؤم بالمصلين، وينشر آراء الغزالي التي آمن بها كل الإيمان، ويشرح بعض الكتب التي رواها عن الغزالي وغيره، ككتاب الموطإ رواية ابن بكير، وقد اهتم كثير من المؤرخين بذكر هذا العالم الزاهد، ومن بينهم ابن عبد الملك في كتاب الذيل والتكملة (القسم الأول من الجزء الخامس تحقيق إحسان عباس صفحة 150) (وابن الزبير في كتابه الصلة لصلة ابن شكوال ص 102).

وكان يردد كثيرا هذين البيتين الرجزيين في مدح الغزالي :

حبر العلم إمـــــــــــام
أحسن اللـــــــــه خـــــــلاصــــــــه

ببسيـــــــــط ووسيـــــــــط
ووجيـــــــز وخـــــــلاصـــــــه

ورغم كون هذين البيتين يشيران إلى الكتب الفقهية العادية التي ألفها الغزالي فهو لم يكن في مظهره العام إلا صورة لأخلاق الغزالي وسلوكه.

إن هذه الاتجاهات المؤيدة للغزالي في مدينة فاس قد أثرت على الوضع الفكري العام في المغرب، وأعادت لكتب الغزالي قيمتها، وأعانت على تداولها من جديد، خصوصا بعد أن أصبحت تدرس تحت ضوء التأويلات التي لا تحرفها ولا تزيغ بها عن الطريق المستقيم.

ومن ذلك الحين عادت للغزالي صولته، وأصبح قدوة لدى المغاربة، يدرسون كتبه، ويقتدون بسلوكه، ويعملون على ربط منحاه الصوفي بما يشبهه من المناحي السنية البعيدة عن كل الشبهات، وظهر ذلك في الاهتمام بكتبه من جهة، وفي التعليق على صوفيته من جهة أخرى، وعند المؤلفين المغاربة عامة.

وعند ظهور المطبعة الفاسية أمر السلطان المولى الحسن الأول بطبع شرح الإحياء المعروف بإتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين. تأليف الشيخ مرتضي الزبيدي قبل أن يطبع في بولاق بمصر بنحو ثماني سنوات.

ولقد عني بتحقيقه جماعة من العلماء هم : الشريف مولاي عبد الله البدوري، والشريف سيدي أحمد بن الخياط، والشريف مولاي عبد الملك العلوي، والفقيه السيد التهامي جنون. كما هو مسجل في آخر جزء منه.

وعند الانتهاء من الطبع حبس عددا **كبيرا منه على خزانة القرويين، ليكون في متناول كل القارئين على اختلاف إمكاناتهم العلمية والمادية. وإن عمله هذا ليدل على الروح التي كان يمتاز بها المولى الحسن، فهو في الوقت الذي كان يريد في سياسته أن يكون المغاربة متفتحين على الدراسات الحديثة، وأن يقبلوا على التعليم العصري، وأن يتوجهوا إلى أوربا ليأخذوا من العلوم التقنية والطبيعية والعسكرية ما يتلاءم مع العصر. كان حريصا أيضا على إحياء التراث الإسلامي، وإلى إحياء الروح الصوفية، لتكون التربية الإسلامية نبراسا يضيء لهم الطريق في المسيرة الحضارية المعاصرة. فليس هناك أي معنى لفصل الحضارة عن الروح الدينية وعن الأخلاق الصوفية التي تدعو للإخلاص والصدق وحسن التوكل.**

وإن الاهتمام بكتب الغزالي في هذا الباب له معناه العميق، ذلك أن الغزالي كان رغم اعتزازه بالتصوف، فهو في دراساته العامة كان يستخدم العناصر القياسية، ويعتبرها أساسا في البراهين، وحينئذ تقوى الملكات ويحسن السلوك وتجتمع المؤهلات المؤدية إلى الإيمان النافع، وإلى رسوخ الكيان الإسلامي في العصر الحديث.

إن احتفالنا بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة الغزالي ليس إلا باعثا جديدا يدفعنا إلى دراسة الفلسفة الغزالية التي تجعل السلوك ركنا أساسيا في حقيقتها، دون أن تهمل الجوانب الفكرية في البحث عن الحقيقة، لأنها فلسفة تقوم على المجاهدة، ولكنها لا تهمل العقل لمن لم يستطع أن يصل إلا باستحضاره واستحضار سبله الفكرية وطرقه القياسية. **فلنجعل من هذه الذكرى منطلقا جديدا لحماية عقيدتنا وحماية كياننا الإسلامي.**

وعلى الله قصد السبيل.

في رحاب الحرمين

للشاعر علي الصقلي

مـــابين أعتــاب المقـــام وزمــزمـــا ... شمت البــدور تـــوافـــدت والأنجمـــا
في ركبهـــا انطلـق اليقين مسبحـــا ... للــــه، جــل جـلالـــه، ومعظمـــا
بـــالبيت طـــاف، وبين مروة والصفـــا ... لم يـــال سعيـــا، ضــارعـــا مسترحمـــا
وعلى الــوجــوه يفيض من نـــور التقى ... ومن المهـــابـــة مثــل أنـــوار السمـــا
والشــوق يلتهم النفـــوس كـــأنـــه ... لهب سرى بين الجـــوانـــح مضرمـــا
ومن الجــوى مـــا ليس يطفئ نـــاره ... برد الـــوصـــال إذا الغرام استحكمـــا

***

لكـــأنني بمحمـــد في صحبـــه ... يسقى بمـــوكب صحبـــه متقـــدمـــا
ومن المـــلائـــك حــولـــه قـــد رفرفت ... زمر كمـــا حـــاط الســوار المعصمـــا
وسمعت صــوت الحـق يمـــلأ خـــاطري ... ويجيش مـــلء دمي، ويحيي الأعظمـــا
يسري بروحي للسمـــــاء، كــــأنني ... أمسيت في حضن السمـــــاء منعمـــا
وكــذا الكريم الفضــل يــوسع عبده ... فضـــلا، كمـــا هـــو أهلـــه، وتكرمـــا

***

اليـــوم أسلسلت السعـــــادة جلهـــا ... وعنـــا زمـــاني طـــائعـــا مستسلمـــا
اليـــوم عن حـــوض الرضى أنـــا نـــاهـــل ... أو كـــالرضى في الحب أحسن مغنمـــا
اليـــوم تكتحـــل الضيـــاء مشعشعـــا ... عيني، فـــألقـــاه بروحي قـــد سما
في وجـــه مكـــة، في ذرى أم القرى ... في كـــل مصر، بـــالمنـــاقب أفعمـــا

كم رف جبريـل على عرصـــاتهـــا ... وبصــوت رب العـــالمين تكلمـــا
ولكم مشى طـــــه، فعطر خطـــوه ... ذاك الثرى، فغـــدا بـــــه متـــوسما
وأحـــــالــــــه مغنى ربيـــع دائم ... وأضـــاء من جنبـــاتـــه مـــا أظلمـــا
وكـــــذا تنـــور غصن عمري، وانطــوى ... عهـــد شقيت بـــه جـــديبـــا أجهمـــا
ووجـدت ريـح الخلـد ضـائعـة الشـذا ... في الكعبــة الشـمـاء، يـامـا أكرمـا !
ولمحت في أكنـــافهـــا وهـج السنى ... يشفي البصـــائر من غشـــاوات العمى
ولمت بين جـــوانحي متـــدفقـــا ... من سترهـــا شـــلال عطر أنغمـــا
حسب الحجيـج من السمـاحـة أنـه ... لم يحرم الرحمن منـــه محرمـــا

***

الكعبـــة الشمـــاء، غر نـــديهـــا ... وتبـــاركت، للحـق تسمـو معلمـــا
قـامت على التـوحيـد سـامقـة الـذرى ... تهـــدي الـورى عربيهم والأعجمـــا
كرمت على بـاري الأنـــام فشـادهـا ... بيتـــا على مر العصـــور معظمـــا
يمسي ويصبـح في حمـايـة ربـه ... ليراه مهـــوى كـــل قلب أسلمـــا

***

ورويت من نبـع النبـوة بعـــد مـــا ... كـابدت كـالو لهـان من حرق الظمـا
هـــذا رسـول اللـــه صفـوه خلقــه ... من نســـاءه للعـــالمين معلمـــا
هـــذا الـــذي من فيض أنعمـــه جرى ... مـــا يستقـل، مـع التكرم، عيلمـــا !
هـدا الـــذي ترجى شفـــاعتـــه غـــدا ... لتحيـل روضـا في الجنـان جهنمـا !
أنـــا في حمـــاه، وتحت وارف ظلـــه ... شكرا لمنجـز مـــا حسبت تـوهمـــا
من نـور عيني، من خـلاصـة مهجتي ... من روق أحـــلامي أراه مجسمـــا
وبكـل جـــارحـــة، وكـــل سريرة ... يسري هـــواه في دمي متحكمـــا

***

تـــاللـــه مـــا ذاق الغرام وشهـــده ... من لم يكن أبـــدا بـأحمـد مغرمـــا
كـــلا ! وليس بــــأمن مكر الهـــوى ... والنفس من بيـدى حمـاه قـد احتمى
طـوبى لملتـزم حيـــاض محمـــد ... طـوبي لمن بمحمـــد قـــد تيمـــا
ولمن إذا ذكر اسمـــــه متعبـــدا ... مترنمـــا، صلى عليـــه وسلمـــا

مسجد الحسن الثاني

للشاعر عبد الكريم التواتي

شــاطئ الأطلسي تــاه افتتــانــا وتهــادت أمــواجــه الألحــانــا
وتثنتت نشـــوى تراقص أحـ ـلام العــذارى، تــداعب الفتيــانــا
تتملى في زهــوهــا الحسن الثـ ـانـي؛ تحييــه رائــدا معــوانــا
وتنــاجي أهــدافــه ومراميــه فتهفـ ـو : للعرش عــاش أمــانــا
أيهــا المجتبى المثنى أيــاديـ ـك على الــدين روقت دنيــانــا
كــل شيء أوليتــه من عنــايـ ـاتـك مــا أثلج الصدور وزانــا
وتفقــدت ـ راعي الــدين والأوطـ ـان ـ ألــواحــا رصعت قرآنــا
في خشــوع، وفي ابتهــال، وإجـ ـلال ـ مليكي ـ قبلتهــا استحســانــا
ـ شكر اللــه سعي مــولاي، يــا من لم يــزل يغلي للمحــامــد شــانــا
أكرم العلم، أحيــا سنــة طَــه وأجــل القرآن والإنســانــا
وحمى الــدين، والحنيفيــة زكــا هــا، وأعلى لشــأنهــا سلطــانــا
ـ وعلى هــديهــا تــأثــل دستـ ـورا، وأرسى بنــاءه الفينــانــا
مــأثرات من العلى خــالــدات تتحــدى الــدهــور والأزمــانــا
وأيــاد من النــدى ســابغــات قــد تنــاهت شــأوا وطــالت عنــانــا
ـ أينمــا حــل ركبــه حلت الخيـ ـرات، ترّاً معينهــا هتــانــا
واستطيب المقــــام واخضلت الآمـ ـال، واحلــولى حلمهــا وازدانــا
وتهــــادت عرائس اليمن آيـ ـات التهــاني وزغردت تحنــانــا
ـ حسن أنت، والمحــاسن في دنـ ـيــاك تترى مزهــوة إحســانــا
ثــاني اثنين روقــا المغرب الأقصـ ـى ورقصــا أمجــاده واصطــانــا

حسن كـل مـا أتـاه، وبـأتيـ ـه فـأنعم بـه مـلاذ منـانـا
ـ بـاني المغرب الكبير، بنـوه لـك دانـوا وأعلنـوا الإذعـانـا
قـد غمرتم كـل المـدائن تحسينـ ـا وجللتم بـالهنـا الأوطـانـا
فتثنت مـزهـوة بـك دنيـ ـانـا ومـاست ألحـانهـا أوزانـا
ـ المحيـط الصخـاب أصغى لمـا تمـ ـلي، وتيـاره إليـك استكـانـا
وتمـلاك رائـدا حسن الرأ ي، فـأهـداك غمره استيطـانـا
سمـع اللـه، اذ تضرعت ـ نجـ ـواك، فلبى وأسبـغ الرضـوانـا
ـ وتحـديت مـوجـه، والتحـدي لـك رمـز، وقـد كسبت الرهـانـا
فتطلعن ملهمـا، لمرام مـا سـواكم ينـال منهـا البنـانـا
هي أس الهـدى، فربـك يجـزيـ ـك عليهـا مثـوبـة وأمـانـا
ـ ورأيتم ـ ورأيكم رشـد حـ ـق ـ بـأن الصـلاة خير هـدانـا
فرفعتم على العبـاب منـارت تنـافي بهـا الصـلاة الأذانـا
وعلى متنـه أقمتم قبـابـا شـامخـات الـذرى تتيـه افتتـانـا
ـ وأقمتم بهـا مسـاجـد تهتـ ـز سـواريهـا حكمـة وبيـانـا
وتحيرتم «مسجـد الحسن الثـ ـاني» لهـا التـاج واسمكم عنـوانـا
مسجـد التقـوى، مسجـد الحسن الثـ ـاني، زكـا قصـداً وارتقى بنيـانـا
ـ مسجد سوف يـذكر اسم اللـه فيـه وتـدوي أبهـاؤه إيمـانـا
وستحمي رحـابـه سنـة اللـ ـه، وتتلـو أركـانـه القرآنـا

إيـه «بيضـاء» درة المغرب الأقـ ـصى هنيئـا حبيت عـزا وشـانـا
ـ هللي، هللي، وتيهي، فقـد خـ ـار لـك اللـه عطفـه والحنـانـا
وأتـاك الإسعـاد، أن حـل واديـ ـك «المثنى» مبـاركـا حنـانـا

يـا مثنـاي، والقصـائـد نـاءت بـأيـاديـك، مـا أجـادت بيـانـا
ـ عجـز الشعر أن يفي حقـك الحـ ـق، فقـدمت مهجتي ترجمـانـا
يـا رعى اللـه عهـدكم وأيـاديـ ـا من التعمى لم تـزل ترعـانـا
ورعى اللـه في حمـايتـه العظمـ ـى ولي العهد والعرش والرشيد وصانا

الجناحان

للشاعر
عبد الواحد أخريف

من «المغرب الأقصى» إلى مَنْبَعِ الشِّعْرِ تطيرُ بنا الأشواقُ ظامئةً تجري
على نفَس ما ينثني عن لهاته إذا هو لم يشهد ربوع بني بكر
إلى حرم بالدين يسمو مهابة وبالشعر منقوشا على غرة الدهر
يطوف به الحادي فيوحي غناؤه إلى مرهف الإحسَاس آيا من السحر
فينفثها شعرا تكاد عيونه تلاحق في العشاق نافلة العمر
على مسرح رفّ الخيال به ضحى فولد إعجاز البديع من الشعر
فُحول القصيد الجزل في جنباته تشع على الآفاق كالأنجم الزهر
وفيها «امرؤ القيس» المضمخ بالهوى يفوق كما فاق النجوم سنى البدر
هم ورثوا للضاد فيض شعورها ولولاهم ما كان للشعر من ذكر
عواطفهم صاغت لغات قصيدهم مرصفة الألفاظ جيدة الفكر
إلى النفس تنساب انسيابا كأنها من الوحي أنغام منسقةٌ تسري
إذا كان «للإغريق» «هومرس» الذي بملحمة الهجاء غنى على جمر
فإن لنا سيلا يُدَوِّي هديرُه بسبعٍ وعشرٍ عانقت قدس الحجر
به الهرمان : الشعر والنثر صوَّرا ملاحم تومي والفخار لذي الفخر
«فقس» وسجع القول في فقراته يدبج أنماطا من اللؤلؤ النثر
و«سحبان» يهمي كلما عصفت به رياح منا من الإبداع تبعث بالدُّرِّ
طوينا إليه الأفق طيرا كأنه على طول مسرى النسر أقصر من شبر
ليرتوي الوجدان من منهل الهدى وترتدي الأجساد ثوبا من البشر
ونسرح في الذكرى معطرة الشذى مطهرة الأنفاس بالنشر والنصر
وألوية القسطاس فوق سمائها وفيها رسول الله يصدع بالأمر

وأعمدة الأنوار من شرفاته　　تبدد أحلاك الضلالة والكفر
حواليه من فتيان «مكّة» باقة　　هي الأمل المنشود للخير والبر
وفي «يثرب» الفيحاء أسد إذا دعوا　　تراهم على الأعداء في هجمة الصقر
على الدين والتوحيد شدوا خناصرا　　فجاءت نفوس القوم أغلى من التبر
رعيل من الأبطال فازت به الدنا　　ونال من الأجيال خاتمة الشكر

☆ ☆ ☆ ☆

ربوع الهدى جئنا نجدد عهدنا　　ولم تنس هذا العهد من مطلع الفجر
فمنك أخذنا الدين غضا رواؤه　　ومنك تعلمنا المناجاة بالشعر
وفي كل عام للوفود رسائل　　يرتلها الحجاج شوقا إلى الطهر
وفي الحرمين الآمنين تنسك　　ونجوى، وغفران، وزاد من الأجر
وبين بلادي و«الحجاز» وشائج　　تلازمها أقوى من الشفع والوتر
جناحان للإسلام طار عليهما　　فحقق للإنسان معجزة العصر
يقينهما أن الشريعة دولة　　تصون حقوق الناس في السّر والجهر
فمذهبها لوساد دينا ودولة　　لعادت به الدنيا جنانا من اليسر
أنتركه ظهرا ونجري تخاذلا　　وراء ضلالات مخدرة الفكر ؟!
محال وفينا العاهلان تعاقدا　　فصفقت الأملاك في ليلة القدر
هما لبني الإسلام حصن وملجأ　　إذا مسهم بالسوء طيف من الشر
قد ارتويا من فيض نبع «محمد»　　فجادا كما شاء الكمال من الخير :
علوما، وتقوى، واستقامة منهج　　وجدّا يذيب اللهو في مائه الغمر
مساعيهما في صالح العرب جمة　　إذا تم مسعى كان آخر في الإثر
أياد أرى تعدادها غير ممكن　　فقل : عدُّها كالنجم أو كحصى البحر
هنيئا بما نالا من المجد والعلا　　وما حققا من واسع الصيب والذكر
وما أدرك الشعبان شرقا ومغربا　　بفضلهما من سؤدد غير ذي حصر
من «المغرب الأقصى» تحايا أزفها　　محملة الأعطاف بالود والعطر
وما أملي إلا قبول هديتي　　فذاك - إذا جُدْتُمْ - وسامٌ على الصدْر

في رحاب ابن الخطيب

للأستاذ محمد الحلوي

مغاني الأنس في الحمراء طيبي ... وملينا بريا ابن الخطيب
بنا لمرابع الأمجاد شوق ... مع الأيام مستعر اللهيب
تطالعنا رؤاها في مليك ... ويبهرنا سناها في أديب
سلوا حمراءنا فلها لسان ... نسيت به غناء العندليب
تفتح برعما فيها سويا ... ورف نداه كالغصن الرطيب
وغرد في خمائلها هزارا ... شجي اللحن في الوادي الخصيب
وسال يراعه أدبا وفنا ... وفكرا لا يعاني من نضوب
يحلق في مجالي الفكر نسرا ... ويبدع كل مبتكر عجيب
عرائس فكره أعلاق فن ... أصيل النبع تزخر بالطيوب
إذا صاغ القريض سمعت عودا ... مثانيه تزغرد في القلوب
وان نثر الجواهر فوق طرس ... سجدت لمبدع النثر القشيب
تعالت قمة بلغت مداها ... ولم تضعف على رغم الخطوب
وحيا الله من جمعت يداه ... إلى الأقلام أعلام الحروب !
فضم المجد من طرفيه ضمّا ... وكابد في الشمال وفي الجنوب
وعانى من حسود لا يداري ... ومن زمن مليء بالكروب
وذئاب الشرق تزحف في خفاء ... وأفعى الغرب تدلف للوثوب
وفي الفردوس أحداث جسام ... يعانيها الهلال من الصليب !

•

وفي فاس تألق بدر أفق ... ولم يك في بنيها بالغريب
فلاقى عندها أهلا وسهلا ... وأحضانا تحن إلى حبيب
حبته ملوكها أكناف حب ... تفيأ ظلها بعد اللغوب
ولم يك غير فاس مستراح ... ومثوى للسياسي المهيب

تعانق كل موهوب وتدني … بناة الفكر من كل الشعوب
وكيف ووافد الفردوس نصب … ومعلمة تضيء دجى الدروب
ومفخرة الزمان وقد تولت … محاسنه ولاحت في شحوب
وموهبة تجملها سجايا … وفرع جاء من أصل نجيب
وكم أثرى وأعطى من كنوز … أخو طبع لما يدعى مجيب
وفي أجفانه دمع صبيب … وحسرات على المجد السليب
وجرح من ذوي القربى عميق … تقاصر عنه إكسير الطبيب

•

جرى وادي الجواهر عبر فاس … وقرص الشمس يجنح للغروب
وللأنسام همس في رباها … يدغدغ صبوة القلب الطروب
فهاج به الحنين إلى المغاني … وللوادي الكبير، وللحبيب
وصعّد زفرة حرّى وشدت … يداه فؤاده عند الوجيب
بكى أشجانه والعمر غض … ليبكيها دما عند المشيب !
وما هجر الديار وساكنيها … من الأحرار بالهجر المعيب !
وما نعماه في فاس بنعمى … وقد حفت به غصص الرقيب
فنغص عيشه رهبان دين … وساقوه لمنقلب رهيب
وكم عانى رجال الفكر عسفا … وكم نعتوا بمعتقد مريب !
فلاقى الموت أفظع ما يلاقى … ولم يأمن يد القدر المصيب.
ولم يدر الرعاع من استباحوا … وما اكتسبوه من خزي وحوب
أبقتل مرتين بغير جرم … وتغتال الكرامة في الأديب ؟
وكيف يضام ضيف في جوار … ويحرق في العراء بلا ذنوب ؟
شحارير الرياض أقل لحنا … وبوم الشؤم يشرف في النعيب !

•

فيا بدرا تهاوى في علاه … وشمسا قد توارت في المغيب
عزيز أن يمسّك لفح نار … وتدرج في ضريحك دون طيب
إذا لم تسخ أعينهم بدمع … ولم يمشوا وراءك في نحيب
فإن وراءك الأجيال تدعو … لروحك في مصلاها الرحيب
ستكرع من حياضك فهي ظمأى … إلى نبع يرويها شروب
وما شعري سوى قبس تسامى … إلى دنياكَ من فكري الجديب
إليك تعيده الذكرى تحايا … معطرة بإيقاع رتيب
ذكرتك والعروبة في امتحان … وفي ظرف يمرّ بها عصيب
فأنساني خطوب الأمس يومي … وخوفي من غد بادي القطوب !
فلا تأسف على موت مريح … ولا تجزع على دنيا لعوب !

ثقافة القرن الثامن

بين منهجيَ ابن خلدون وابن الخطيب

للدكتور محمد الكتاني

إن حياة المفكرين والعلماء لا تنحصر عادة فيما كتبوه أو ألفوه أبدعوه، وإنما تكون حياتهم متسعة باتساع الحياة التي عاشوها، وباتساع العصر الذي عاشوا فيه. فتكون حياتهم نموذجا مصغرا ينم عن دقائق الحياة في زمانها، أو لوحة مصغرة تضم تفاصيل عصرها في منازعه واهتماماته.

على هذا النحو تتمثل لي حياة لسان الدين ابن الخطيب الأندلسي وجها مفردا متميزا عن سائر أعلام عصره. ولكنه وجه ينم عن دقائق وتفاصيل الحياة الثقافية في القرن الثامن الهجري.

وقد يكون مما يثير فضول القارئ أن يتساءل : اي الرجلين مثل عصره أكثر من سواه، ابن خلدون، أم ابن الخطيب ؟؟

لكن ماذا نعني بهذا التمثيل ؟ وأي جانب نقصده من حياة القرن الثامن إذا ما اضطررنا إلى الاقتصار على وجه واحد من وجوه متعددة فيه ؟؟

أمّا ما نعنيه بتمثيل العصر فهو أن يتمثل الرجل النزعة الأقوى في عصره، فينحو المنحى الذي تجه فيه معظم المفكرين والعلماء، إلا أنه يفوقهم في القدرة على تمثيل تلك النزعة بكل تفاصيلها وأبعادها.

وأمّا الجانب الذي نقتصر عليه في هذا التمثيل فهو نظرته إلى الثقافة الإسلامية، باعتبارها وسيلة لغاية قصوى، أو غاية في حد ذاتها.

إن نظرة ابن الخطيب تتميز عن نظرة ابن خلدون نوعيًا إلى الثقافة، ففيما كان ابن خلدون ينظر إلى الثقافة كنتاج اجتماعي سوسيولوجي يزدهر في المجتمع وتنشأ عنه حضارة. كان ابن الخطيب لا ينظر في الثقافة لغير أثرها في الفرد، أي ينظر إليها نظرة ذاتية. فهل كان هذا الموقف مؤشر أفول في الثقافة الإسلامية، آذن بترك العقل دوره لفعالية روحية غير منضبطة بقانون ؟؟

إن ما نعنيه هنا هو انحياز ابن الخطيب للتصوف، وتوظيف الثقافة الإنسانية كلها في اتجاه الرياضة النفسية، والترقي في مدارج التخلق والتحقق الصوفيين.

أما ابن خلدون فنظر إلى الثقافة من منظار حي متفاعل مع الواقع.

لننظر في الثقافة من خلال القرن الثامن، وكيف انتهى بها المسير.

نستطيع القول بأن الثقافة الإسلامية في القرن الثامن كانت قد بلغت نهاية المد الذي يؤذن بالتراجع والانكماش، لأسباب مختلفة :

- **منها ما هو سياسي** يعود إلى تردي الأوضاع وانحلال الدول الكبرى وانتزاء الزعماء المحليين والإقليميين على السلطة المركزية. وانتهاب مكاسب الحضارة والاستقرار، في المشرق والمغرب على السواء.

- **ومنها ما هو اجتماعي** يعود بالأساس إلى الانحلال الذي يعقب فترات الازدهار الاقتصادي في نطاق جدلية الدورات الحضارية. لأن الشعوب كالأفراد لها أعمارها وفترات قوتها وضعفها، لأسباب خارجة عن قدرتها.

- **ومنها ما هو فكري وعقائدي** لأن الصراع الذي كان دائرا بين المذاهب الكلامية ولا سيما تلك التي كانت تعارض العقل والقلانية لفائدة الإيمان المطلق بالنص. وتلك التي كانت تعطي للعقلانية الاعتبار الأول في فهم النص نفسه، كان هذا الصراع قد آل إلى تجميد دور العقل، فطغت النزعة التقريرية، واستطالت الشروح والحواشي على حساب الإبداع والابتكار. ووقفت الثقافة الإسلامية في طريق مسدود.

- **ومنها ما هو راجع إلى المرحلة التاريخية نفسها.**

وهذا ما شهد به ابن خلدون وهو يكتب (المقدمة) فقال :

«وأما لهذا العهد - وهو آخر المائة الثامنة - فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم، بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدق»[1].

لهذا نرى أعلام الفكر والثقافة في هذا القرن يذهبون في تمثيل الثقافة الإسلامية وتمثلها مذاهب سلبية أو إيجابية :

1) **فهم إما علماء مذهبيون** غائصون في مكتباتهم هاربون من الواقع الاجتماعي والحضاري المتداعي، فهم سلبيون بهذا المعنى أو متصلون بالأمراء والسلاطين والزعماء ينتفعون ويستظلون بفيء من العطاء والاستغلال. يشايعون هذا أو يتألبون على ذاك، لمصالح يدركون حدودها ونتائجها.

2) **وإما متخصصون في عمل أو فن تنتهي إليهم رئاسته،** لا يبالون ما وراءه، ولا يعنيهم النظام العام الذي يندرج فيه ذلك العلم من حيث هو متحرك أو ساكن، متفاعل أو عاطل، متكامل أو ناقص. فالفقيه لا يعنيه غير فقهه، والنحوي لا يعنيه غير نحوه، واللغوي لا ينظر ما وراء معاجمه، وهكذا...

3) **وإما دارسون متأملون** يحللون هذا الواقع أو يحاولون الغوص في مظاهر تقلب الأحوال وتبدل الأطوار. وما كان أقل هؤلاء.

وقد أساءت المذهبية الفقهية والكلامية إلى الوضع الفكري العام حين أفرط الناس في الأخذ بها. فتعصبوا لمذهب بغير مبرر، وتعصبوا على الأخرى بغير تحفظ، ونشأ في نطاق الثقافة الإسلامية نفسها ما عرفته الخريطة السياسية من تمزق وانغلاق، وتكون وحدات لا تواصل بينها.

---

1) مقدمة ابن خلدون، ص 33.

ويتيح لنا أن نقوم بتقويم للثقافة الإسلامية في هذا القرن أثران عظيمان مكتوبان لعلمين من أعلام القرن الثامن.

أما أحدهما فهو للعلامة ابن خلدون، والأثر العظيم الذي نعنيه هو كتابه (المقدمة) بالذات.

وأما الثاني فهو للعلامة ابن الخطيب الأديب الشاعر الوزير وأما الأثر الذي نعنيه فهو كتابه (روضة التعريف بالحب الشريف) وهو في الحب الإلهي أو في التصوف.

لقد كان ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله الغرناطي الأندلسي 713 - 776) حسب الآثار العديدة التي خلفها، والتراث الثقافي والعلمي الذي جال فيه، مؤرخا وجغرافيا، وطبيبا وشاعرا وكاتبا وفقيها وواعظا صوفيا، وعالما بالموسيقى وبالزراعة وبالسياسة، أي كان محيطا بثقافة عصره بالقدر الذي مكنه من أن يكون رجل دولة ورجل علم ورجل تصنيف وتأليف، وجولات بارعة في ميداني الشعر والكتابة.

وقد وقفنا في تحقيق كتابه (روضة التعريف) على ببليوغرافيا حياته والترجمة له بين كتاب قديم وحديث، مما يسمح بالقول بأنه كان شخصية مرموقة من أعلام الفكر والأدب العربيين في القرن الثامن.

ولكن شهرته البعيدة في الأندلس والمغرب والمشرق لا ترجع إلى هذه المشاركة العلمية والأدبية الواسعة وحدها. وإنما ترجع أيضا إلى الدور السياسي الذي قام به ابن الخطيب في بلاط غرناطة، حيث بلغ أعلى رتبة في تقلد مسؤولية الدولة إلى جانب السلطان، فكان في حقبة من حياته الآمر الناهي الممسك بمقاليد مملكة غرناطة. ولكنه أدّى ثمن هذه الحظوة العالية، واليد الطولى، غاليا في ظروف سياسية تاريخية تميزت بالتآمر والدس والتقلبات السريعة بين مملكة غرناطة وبين سلاطين بني مرين بالمغرب.

لقد انتهت حياة ابن الخطيب نهاية مفجعة عندما اضطر إلى الفرار من غرناطة إلى المغرب، فكان هذا القرار مطية لاتهامه بسوء طويته لسلطانه الغني بالله بغرناطة، فأدين، واتهم في عقيدته، وأحرقت كتبه بغرناطة وفاس، مما زاد النهاية فجيعة واقترابا، إذ شجع الغنى بالله ثورة ضد سلطان فاس (السعيد بالله المريني) لفائدة الأمير أبي العباس أحمد بن أبي سالم سنة 776 هـ. وعندما نجحت المؤامرة دفعت حياة ابن الخطيب ثمنا لمساعدة غرناطة الأمير المريني الجديد. فحُوكم ابن الخطيب بفاس في محاكمة علنية رأسها عدوه ابن زمرك. واغتيل في سجنه ثم أحرقت جثته. قبل أن يصدر حكم علني في شأنه استعجالا لمصيره. وهكذا أخمدت أنفاس رجل عبقري، أثْرَى الأدب الأندلسي والعربي بما قدم من إبداع وتصنيف، وأثرى المكتبة الأندلسية إثراء لم يظفر به غير القليل من أعلام الأندلس.

ويهمنا من تراث ابن الخطيب كما أشرت من قبل كتابه (روضة التعريف بالحب الشريف)، لأنه كالمقدمة لابن خلدون، صورة كاملة عن ثقافة العصر. فكما كانت المقدمة موسوعة كاملة للثقافة العربية في القرن الثامن من وجهة نظر اجتماعية وتاريخية. كذلك كانت «روضة التعريف بالحب الشريف» موسوعة كاملة للثقافة العربية ولكن من وجهة نظر دينية وصوفية ومعرفية.

وإن أوجه المقارنة بين الرجلين المتعاصرين المتعارفين من ناحية، والمقارنة بين الأثرين الفكريين اللذين كتباهما من ناحية ثانية، مغرية بالتناول، مغرية بالتحليل، مغرية باكتشاف الكثير من الحقائق والمعلومات المشتركة. غير أن أحدهما وهو ابن خلدون عرض لثقافة عصره بالمعنى المعرفي من حيث ارتباطهدا بالأرض، أي من حيث هي صناعة ونشاط وفعالية اجتماعية. مرتهنة بنواميس النشوء والازدهار والانحلال.

وأما ابن الخطيب فقد عرض لثقافة عصره بالمعنى التربوي من حيث ارتباطها بالسماء. أي من حيث هي تربية للنفس الإنسانية، ومن حيث اعتبار هذه النفس متدرجة من مستويات بيولوجية متدنية، إلى مستويات روحية متسامية، إلى أن تتجوهر بالحقائق العليا في هذا الكون.

تماما كما صورت اللوحة الفلسفية الإغريقية، أفلاطون ينظر إلى السماء بفلسفته، وأرسطو ينظر إلى الأرض بفلسفته، بل هي اللوحة العامة التي تصور توجهات الثقافة الإنسانية في كل زمان ومكان، ثقافة علمية تجريبية اجتماعية مادية، أو ثقافة روحية دينية مثالية. ثقافة تتمحور حول **الموضوع** وثقافة تتمحور حول **الذات**.

ولا تختلف ثقافة عن ثقافة أو معارف عن معارف، من حيث المقومات والمكونات والتخصصات. كما لا تختلف اللغة الواحدة في حد ذاتها، وإنما تختلف طريقة نظم المعارف وتوظيفها في خدمة غايات معينة، في مرحلة تاريخية معينة. كما تختلف لغة شاعر عن شاعر، وأسلوب كاتب عن كاتب، داخل اللغة الواحدة. لأن كلا من هؤلاء المختلفين داخل اللغة الواحدة، يوظف لغته للتعبير عن رؤية معينة.

فتجربة المفكر هي التي تلون لغته، وتوجهه الفكري هو الذي يصوغ له رؤية معينة للثقافة داخل دائرتها العامة.

لابد للثقافة إذن وهي مجموعة المعارف والعلوم والفنون من أن ينتظمها ناظم، يوحد وينسق فيما بينها، ويرتب أجزاءها الأدنى والأعلى والأصلي والفرعي والضروري والاختياري، حتى تستوي بنية متكاملة متميزة متحركة لغايتها، لا يمكن تعطيل جزء من أجزائها إلا بتعطيل الكل عن حركته.

وهذا الناظم ـ فيما تجلى لنا ـ من خلال الثقافة التي نتحدث عنها لا يخلو أن يكون واحدا من اثنين :

فإما أن يكون الناظم للثقافة اجتماعيا حضاريا، أي هدفا اجتماعيا حضاريا يحاول إخضاع الفرد للجماعة، وإخضاع الذاتي للموضوعي، أي الأنا للعالم في ضوء إيديولوجية اجتماعية سائدة كما في الثقافة المادية.

وإما أن يكون الناظم للثقافة ذاتيا (وجوديا) أي هدفا لصياغة هوية الإنسان من حيث هو إنسان موجود، من حقه أن يحول كل ما في الوجود لصالحه. وبهذا المعنى **يخضع الموضوعي للذات، أي العالم للأنا.**

إن الثقافة التي نظرت إلى الأرض هي ثقافة **الموضوع**، والثقافة التي نظرت إلى السماء هي ثقافة **الذات**.

وعلى هذا الأساس نفرق بين صياغة الثقافة عند ابن خلدون وصياغتها لدى ابن الخطيب.

يعرض ابن خلدون ظواهر الثقافة والمعرفة من خلال رؤية اجتماعية واضحة. فالعلوم والفنون التي يكتسبها الإنسان الاجتماعي مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية والمدنية. فهي من ناحية معايش لمن يقوم بتبليغهما، وهي من ناحية ثانية تربية واكتساب لملكات يقتدر بها المتعلم على التمعش والكسب.

والملكات عند ابن خلدون كلها جسمانية[2]. سواء كانت في البدن أو في الدماغ، من الفكر وغيره كالرياضيات.

والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند أهل كل أفق وجيل.

ويربط ابن خلدون بين ظواهر الازدهار الثقافي وبين الازدهار الاجتماعي والاقتصادي والصناعي والسياسي والعمراني، وبين الجمود والخمود فيهما معا. ضاربا المثل على ذلك بأحوال الثقافة والتعليم في المشرق والمغرب ويقول : «ألا ترى إلى أهل الحضر مع الكيس حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي.

فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس كذلك، فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته»[3].

---

2) المرجع السابق، ص 430.

3) المرجع السابق، ص 433 / 434.

ويعقد فصلا يوضح فيه كيف تكثر العلوم وتستوسق ملكاتها وتطرد آياتها في المجتمع العمراني المزدهر، وكيف تخبو في المجتمع الذي تقل حضارته وتنضب أعمال الاستنباط والاجتهاد فيه.

وهذا التفسير نفسه صالح حتى اليوم لتمييز ملكات الإنسان في المجتمعات المتقدمة، وملكاته في المجتمعات المختلفة. حتى ليظن الظان أن إنسان المجتمع المتخلف هو دون إنسان المجتمع المتقدم، من حيث المؤهلات الفطرية والطبيعية، كما تحدثت عنه بعض الصحف مرة وسمته الإنسان «الياباني» القوي على الاختراع والاستنباط.

والثقافة عند ابن خلدون بالمعنى المعرفي ظاهرة اجتماعية تتحقق في الأمصار والحواضر والمجتمعات المتساكنة، وهي من حيث المضمون إما **طبيعية** يهتدي إليها الإنسان بالفكر والعقل، وإما **وضعية** وضعها الواضع من شرع ونحوه.

والأولى استدلالية تجريبية يميز الإنسان فيها بين الخطأ والصواب بمقاييس علمية وبرهانية.

وأما الثانية فمستمدة كلها من الخبر والنص الشرعي. ولا مجال فيها للعقل إلا من جهة واحدة، هي إلحاق الفروع بالأصول. ولو شئنا وضع هيأة بيانية لتفرع فروع هذه الثقافة النقلية من النص الشرعي لكان من المناسب أن نرسمها كالآتي :

إن الثقافة الإسلامية في تصور ابن خلدون تنبع كلها من صميم النص الشرعي، وغايتها البلوغ بالمكلفين شرعا أقصى ما يطلب منهم من الفهم والعمل والاقتناع بدينهم. وهذه العلوم الشرعية أو الإسلامية الحادثة في الملة الإسلامية ناسخة في نظر ابن خلدون للعلوم الملية الأخرى.

ولم يفت ابن خلدون أن يلاحظ أن العلوم النقلية أو ما سميناه الثقافة الإسلامية قد انتهت إلى غاية الكمال حتى العصر الذي عاش فيه. وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها.

أما العلوم العقلية وهي الثقافة المعرفية للإنسان من حيث هو إنسان يلاحظ ويفكر ويستدل ويجرب ويستنبط ويقيس، فهي في تصوره مشتملة على أربعة علوم.

أولها علم المنطق.

وثانيها العلم الطبيعي.

وثالثها العلم الإلهي (الميتافيزيقا).

ورابعها علم التعاليم، ويتشعب إلى **الهندسة والرياضيات والموسيقى وعلم الهيئة**.

ويتفرع من كل واحد من هذه العلوم فروع معروفة بحسب أبواب التخصص.

وقد ذكر ابن خلدون ما عرف عن العرب المسلمين إبان نشأة الحضارة وقيام الدولة الإسلامية من تطلع إلى نقل هذه العلوم العقلية، والتزود منها والتوسع في مدارستها، إلى أن نبغ فيهم النابغون من الفلاسفة المعروفين والعلماء النابهين.

أما ابن الخطيب فقد كان شأنه مع التصنيف المعرفي للعلوم ومباحث الثقافة الإسلامية شأنا آخر، هو الذي ألمعنا إليه من قبل.

وإذا كان ابن خلدون قد نظر إلى المعرفة باعتبارها ثمرة العقل أو الوحي، وأنها في الأمرين معا آيلة إلى عمارة الأرض وازدهار الجماعة الإنسانية واكتساب الصنائع واستثمار الطبيعة، فإن ابن الخطيب نظر إليها باعتبارها تؤول إلى الكائن الذي أنشأها، فتعلو به وترقى بمداركه، وتتجاوز به الأرض نحو السماء. والدافع الذي أملى عليه هذا التصنيف هو محاولة صياغة الجهد المعرفي للإنسان باعتباره جهدا رياضيا أو تربويا. أقول رياضيا بمعنى الرياضة النفسية، لجعل هذا الإنسان كائنا يسعى بكل طاقته وجهده للكمال. وهذا الكمال لا يعني في حاق معناه سوى المعرفة المحيطة بحقيقة الكون والتجوهر بجوهره، ومعاناة تجربة الحب الإلهي الذي قال عنه «إنما الحب الحقيقي حب يصعدك ويرقيك، ويخلدك ويبقيك ويطعمك ويسقيك ويخلصك إلى فئة السعادة ممن يشقيك».

نظر ابن خلدون إلى الإنسان نظرة اجتماعية - كما قلت - ونظر ابن الخطيب إليه نظرة فردية (وجودية) أعني نظرة من يعتبر الحياة بالقياس إلى كل كائن هي تحقيق وجوده بشكل أو بآخر. نعم خضعت هذه

النظرة عند ابن الخطيب إلى الدين، ولكن الدين الذي يتأثر به ابن الخطيب ويتعمقه إن هو إلا منهج لخلق هذا الإنسان الكامل الذي توجد نواته في كل منا فردا فردا. غير أن بعضنا يعتبر نواته هي أقصى ما يمكن تحقيقه، فيعيش فوق التراب حيا أو ينحل فيه ميتا، وليس إلا التراب وما يخرج من التراب. وأما البعض - وما أقلهم - فيحول هذه النواة إلى بذرة تنمو، وتشق أطباق التراب، وتمد الساق، وتنبت الأوراق، وتثمر الثمار، وتعانق النور وتغريد الطيور، وأشعة الأفلاك، فإذا هي متوحدة بالكون، ناطقة بالأسرار.

قال ابن الخطيب في وصف طبيعة الإنسان المتنوعة :

1 - الإنسان نبات بكونه ينمو ويغتذي وتتباعد أقطاره ويتحرك...

2 - وحيوان بهيمي من حيث يحس ويشتهي ويتخيل...

3 - ونفس ناطقة (أي عاقلة قادرة بالقوة على الفكر والتعبير) من حيث علم الأمور المرتبة على أسبابها ومتفقها ومختلفها، ويسأل فيجيب على حد السؤال، ويستعمل الفكر والروية.

4 - ونفس صالحة من حيث يشتاق إلى الكمال، ويقلق من النقص، ويحرص على الخير، ويهتم بالنجاة، ولا ينهض لغير ذلك.

5 - ونفس حكمية من حيث ينظر في أجناس العلوم ويسبح في بحر التوحيد مهتديا بالاستدلال، مكتنفا معنى السعادة القصوى، سالكا مسالك المحققين في بحث الكلمة الصادرة (يعني العقل الكلي الذي صدر عن الله).

6 - ونفس نبوية من حيث يأتي بالمثل على السعادة، ويقيم البراهين السهلة المفهومة، ويخاطب بالخطابة الملائمة، ويتحدى بالمعجزة، ويرد عليه الوارد من الغيب، ويتلقى الوحي من الملك، ويرجع من بعد الوصول إلى الهداية، هداية الخلق إلى ما كشف له من الحقائق...

ثم عقب قائلا : «وجميع هذه المراتب مما يكتسبه الإنسان إلا مرتبة النبوة، فإنها عطاء من الله لا طمع فيها بسلوك ولا رياضة»[4].

وهكذا لم يشر ولو في عبارة واحدة إلى أنه - أي الإنسان - كائن اجتماعي، يتفاعل مع مجتمعه ويخضع لنواميسه في الانحطاط والارتقاء، أو يخضع للقوانين الاجتماعية التي يتكيف معها.

وعندما حلل ابن الخطيب هذه المراتب مرتبة مرتبة، نظر في مكونات كل واحدة وأسباب ارتقائها ونمائها وتطورها إلى ما هو أعلى منها، دون أن ينظر في أي منها إلى الغاية الاجتماعية أو النتائج الاجتماعية التي تترتب عليها.

وعلى هذا النحو استعرض كل المقومات التي تغذو هذه النفوس أو المراتب، فخيل إليه أن البذرة الإنسانية التي هي النفس الأولى مستعدة بالقوى الكامنة فيها إلى أن تصير شجرة باسقة الأفنان. شريطة أن تبذر في التربة الخصبة، ويجتلب لها الماء الذي يسقيها ويقيم غذاءها، والأشعة التي تبث فيها الدفء والحرارة، والهواء الذي تتنفس فيه.

فوجد التربية الإنسانية بمثابة فلاحة وغرس ورعاية كرعاية البذور. وأن هذه العلوم والثقافات بالنظر إلى نتائجها على النفس والعقل بمثابة المقومات المناخية والترابية والمائية لا أكثر ولا أقل.

وأن ما ينبت من هذه البذرة في البداية هو الساق، وأن الساق يحمل اللباب، واللباب يلتحف القشور. ومن اللباب تصعد الفروع، وأن الفروع تثمر الثمار بعد أن تكون أينعت بالأزهار.

ثم عمد ابن الخطيب إلى توظيف الثقافة الإسلامية في هذه العملية التربوية للإنسان الكامل. وبذلك اختلف عن ابن خلدون في كون هذا الأخير وظف المعرفة والثقافة للحياة الاجتماعية باعتبارها صناعة واكتساب ملكات، فابن الخطيب رسم الصورة الشاملة التي تقع منها الثقافة

---

4) روضة التعريف 1 / 146 / 147.

الإسلامية موقعا محددا في نطاق هذا التكوين العام الشامل للإنسان المسلم. وكان عليه أن يصنف العلوم هو أيضا كما صنع ابن خلدون.

قسم أجناس العلوم حسب الهيئة التالية :

1 - **علوم عقلية** قديمة لم تحتج إلى شرع أو نص. مما اشتغلت به الفلسفة القديمة وهي متفرعة إلى **طبيعيات** وهذه إلى فروع وفنون.

ورياضيات وهذه إلى فنون.

وما بعد الطبيعة، وهذا هو العلم الأعلى.

2 - **علوم نقلية** مصدرها الشرع، وهو **القرآن** وما يتفرع عنه من أصول للعقيدة والفقه والتخلق، مع الاستعانة على ذلك بالحديث وما يتفرع عنه من علوم تحفظه رواية ودراية.

3 - **علوم لسانية أدبية** يتصل بعضها بالعلوم الشرعية من حيث صلتها بفهم القرآن وإدراك إعجازه وبلاغته وحفظ اللغة التي نزل بها، ويتصل بعضها بالعلوم العقلية من جهة التعبير عنها، وتحصيل ملكات التحرير والكتابة وتحصيل المعارف العقلية الأخرى.

ولكنه اعتبر أن مقادير تحصيل النفس من علوم النقل أو علوم العقل ينبغي أن ينظر فيه حسب مستويين، **أساسي، وكمالي.** وشبه كلا منهما بمذنب الماء الذي يتفرع من الجدول، في سقي أحواض النبات، فتارة يطلب السقي الغزير من الجدول الكبير مباشرة، إذا تطلبت النفس ذلك، أو التربة ذلك. وتارة يقتصر على السقي بالماء القليل من المذنب الصغير. وصدق الشاعر القديم طرفة بن العبد وهو يدعو لديار الحبيبة قائلا :

فسقى ديارك غير مفسدها
صوب الربيع وديمة تهمي

لقد كان ابن الخطيب يتحدث عن تثقيف النفس من خلال رؤية أنسب لمدلول الثقافة بالمنعى الأوربي أو اللاتيني، وهو : La culture، فالمستوى الأول من العلوم النقلية سماه مذنب شرط الوجوب، أي ذلك المجرى المائي الصغير الذي يغذي مغرس البذرة بقدر مناسب للاختصاص. وهو معرفة أصول التكليف من غير استدلال.

والمستوى الثاني من العلوم النقلية سماه مذنب شرط الكمال، أي ذلك المجرى المائي الغزير الذي يغمر مغرس البذرة بقدر مناسب للاختصاص أيضا، وهو معرفة أصول التكليف وفروعه على وجه الاستدلال العقلي.

والمستوى الأول من العلوم العقلية سماه مذنب شرط الوجوب وهو النظر في الطبيعيات والرياضيات وتحصيل لباب المعرفة بالله، مع الاستدلال البرهاني فيما يتسع له الاستدلال، وترك التوقيف فيما لا يبلغه العقل إلى النص الشرعي.

والمستوى الثاني من العولم العقلية وهو مذنب شرط الكمال هو اليقين القلبي والعقلي معا بحقائق ما جاء في الشرع استدلالا.

إن إعداد الإنسان للكمال ليس إلا ضربا من الحرث والغراسة وانتظار الاثمار بعد اتخاذ أسباب الاستثمار.

ألم ينص القرآن على ذلك بصريح العبارة : **«من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها. وما له في الآخرة من نصيب»**[5].

ثم يعيد النظر في كل التكاليف الشرعية فيجدها أسلوبا لتربية النفس ثم تربية الفكر، وهي تربية تقوم على التخلية من الشوائب، ثم التحلية بالنعوت والمكاسب.

وهو خلال ذلك يتحدث عن تنظيف الأرض المعتمرة من الأصول الخبيثة والحجارة المعترضة ومعالجة الأمراض الطارئة من جهة طبع النفس ومزاجها، أو من جهة التربة وعلاجها.

وحيث إن ابن الخطيب يجد نفسه أمام موضوع نفسي يتعمق مكونات الذات الإنسانية من جسد وروح، ونفس ومزاج، وعقل وقلب، فإنه يغوص في فلسفة التربية غوصا لم يلتفت إليه ابن خلدون في المقدمة، على النحو الذي أتيح لابن الخطيب.

5) الآية 20 من سورة الشورى.

القرآن الكريم

باعتباره منزلاً بلسان عربي مبين

باعتباره كلاماً إلهياً منزلاً

باعتباره أحكاماً شرعية وعقائد

باعتبار السنة النبوية بياناً له

باعتباره كتاباً معجزاً

1) علوم اللغة
- النحو والصرف
- المعجميات

2) علوم أدبية
- الشعر
- العروض والقوافي
- الترسل
- البلاغة

3) القراءات القرآنية

4) علوم القرآن
- أسباب النزول
- علم الناسخ والمنسوخ
- التفسير

5) علوم تكميلية
- التاريخ والسير والمغازي

6) علوم الحديث

7) علم أصول الفقه

8) الفقه

9) أصول الدين

10) علم الأخلاق

11) علوم الإعجاز
- فنون الإعجاز القرآني

الثقافة الإسلامية

فابن الخطيب يتحدث بعمق ونفاذ تحليل عن القوى المعاكسة أو المضادة لتربية النفس الإنسانية، وهي القوى الشهوانية والقوى الغضبية والدوافع الناشئة من مجموع القوتين[6]، وكيف ينبغي أن تروض جميعها ثم تنقلب إلى أضدادها، وكيف يجب أن يتعهدها المربي ولا يأمن إفلاتها من زمامه، وكيف يجب أن يحرص على الاعتدال للمزاج الإنساني، لأن الحد الوسط الذي ينبعث منه الخير والنمو السليم قائلا : «فإذا ذهب الفلاح الذي هو طبيب البذرة والشجرة بهذا المذهب فسقى عند الاحساس باللهيب، وأعطش عنه الاحساس بضرر التبريد والترطيب، ومثل هذا اللحظ العجيب والفلح النجيب كان جديرا بالعيش الخصيب والرأي المصيب إن شاء الله»[7].

☆ ☆ ☆

بعد هذا العرض الموجز عن منهجي الثقافة والتربية الثقافية عند كل من ابن خلدون وابن الخطيب، وبعد الوقوف مليا عند ابن الخطيب من خلال (الروضة) نخلص إلى النتائج التالية :

1 ـ أن ابن الخطيب كان عالما بالفلاحة والبستنة إلى جانب اختصاصاته الأخرى كالطب والبيطرة والسياسة والإدارة. والموسيقى والسيمياء، إلى جانب الشعر والتاريخ والترسل والأراجيز.

2 ـ أنه وظف الثقافة الإسلامية بمعنى العلوم الشرعية والأدبية واللغوية التي هي تبع لها في التثقيف (الذاتي) أي تربية النفس بالنظر إلى رسالتها في الحياة وهدفها إلى الكمال وسعادتها في الحال والمآل، فهو بهذا الاعتبار أحد فلاسفة التربية العمليين في الأندلس.

3 ـ أنه نظر إلى الثقافة الإسلامية نظرة ظاهرية وباطنية. ظاهرية بحسب ما يحصل بها من الملكات المكتسبة. وباطنية، بما يحصل بها من رفع النفس من رتبة إلى أخرى.

وهو بهذا الاعتبار أحد رواد الفلسفة الأخلاقية.

4 ـ أنه ـ وهذا هو الأهم ـ أسهم في تعميق الاتجاه الفردي في الثقافة. أي جعل الثقافة الإسلامية تجربة عقلية وروحية هدفها التخلص من أوزار العالم وأثقال النفس، حتى تستقبل هذه النفس الوجهة الصحيحة، ألا وهي التعالي عن الواقع ومعانقة الحقيقة عن طريق الكشف الذي يخص الفرد ولا يشاطره فيه سواه، وبهذا الاختيار تصبح الثقافة منهجا ذاتيا يستثمره كل مسلم حسب طاقته وجهده.

غير أن ابن الخطيب في كتابه «روضة التعريف» يتمثل لي وكأنه ينعطف بالثقافة الإسلامية أو يساير أولئك الذين انعطفوا بها نحو الهروب من السيطرة على الواقع «وترك الخلق للخالق» ـ كما يقال ـ وهو اختيار سلبي يتناقض مع الاختيار الآخر الذي حاول أن يتشبث به ابن خلدون في (المقدمة) حين ربط الثقافة بالواقع العمراني، ونظر إليها كأداة لاستثمار الطاقة الإنسانية عقلية وعضلية.

وقد ظلت الثقافة الإسلامية متأرجحة بين هذين الاتجاهين :

الاتجاه (الصوفي).

والاتجاه الاجتماعي أو (الواقعي).

فأصابها العقم بسبب تراجع العقل ومنطقه الصارم أمام المنهج الصوفي الذي تحول إلى مطية لكل مغامرة روحية أو ادعائية، وبذلك شاعت الشعوذة والدجل، إلى جانب الخرافة والتواكل وتبرير كل شرور الحياة الدنيا تبريرا جبريا قاتلا لكل محاولة إصلاحية جادة.

6) روضة التعريف 1 / 228.

7) المرجع 1 / 230.

محاولة لقراءة جديدة في التراث التاريخي:

للسان الدين ابن الخطيب

للأستاذ محمد المنوني

يثير الانتباه في كتابات ابن الخطيب التاريخيه تناقضه في أوصاف بعض الناس، فيحلي مترجمه بحلية العلم والفضل وكرم الأبوة... حتى إذا عاود ترجمته في مؤلف آخر، يسلبه كل فضيلة، ويستبدلها بما يكيل له من الشتم والسخرية، ونماذج هذا ليست بالقليلة عند ابن الخطيب، ومنها ما يتبين بالمقارنة بين تراجم وردت في «الإحاطة»، ثم في «الكتيبة الكامنة»، حيث كان التعريف بأمثال «أبي سعيد ابن لب»، و«النباهي»، و«أبي القاسم بن قطبة الرؤاسي»، و«ابن زمرك»، وأحمد بن سليمان بن فركون.

فتأتي تراجم هؤلاء في «الإحاطة»[1] بما يتجاوب مع مركزهم العلمي أو الأدبي، حتى إذا قدم تراجمهم في «الكتيبة»[2] تتغير رؤية ابن الخطيب للمترجم، ويسبغ عليه - أحيانا - من قبيح النعوت ما لا يحتمل، ويصل به التناقض إلى الأمر بإسقاط ترجمة ابن فركون من «الإحاطة»[3]، على حين أنها تنصف واقع المترجم، عكس ترجمته المظلمة في «الكتيبة».

وهذه الظاهرة من ابن الخطيب عرضته إلى انتقادات مرة، فيقول أبو الوليد بن الأحمر[4] بعد تنويه كبير بأدب لسان الدين : «لاكن صل لسانه في الهجاء ألسع، ونجاد نطاقه في ذلك اتسع، حتى صدمني، وعلى القول فيه أقدمني، بسبب هجوه لابن عمي : ملك الصقع الأندلسي...».

ثم يقول المقري[5] في الاتجاه ذاته : «واعلم أن للسان ابن الخطيب - رحمه الله تعالى - الغاية في المدح والقدح، فتارة على طريق الترسل، وطورا على غيرها، وقد أقذع وبالغ - رحمه الله تعالى - في هجو أعدائه بما لا تحتمله الجبال، وهو أشد من وقع النبال».

وقدم المقري أمثلة لذلك بالتراجم التي ملأها لسان الدين بالهجوم المقذع، فذكر ما وصف به إبراهيم بن أبي الفتح وزير إسماعيل ابن الأحمر، وابن عم الوزير، وقاضي هذه الدولة.

1) نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، فتأتي بها التراجم المشار لها هكذا :
- ابن فركون : 1 / 220 - 221.
- أبو القاسم بن قطبة : 2 / 250 - 253.
- ابن زمرك : 2 / 300 - 314.
- النباهي : 4/ 79، وعلى نقل المقري 469/3 من نفح الطيب : المطبعة الأزهرية المصرية 1304 هـ.

2) نشر دار الثقافة - بيروت : حسب الأرقام التالية :
- ابن لب : الترجمة رقم 19.
- النباهي : الترجمة رقم 20.
- ابن زمرك : الترجمة رقم 85.
- ابن قطبة : الترجمة رقم 89.
- ابن فركون : الترجمة رقم 103.

3) «نفح الطيب» 365/4.
4) المصدر - 405/3، مع «أزهار الرياض» مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 91/1.
5) «نفح الطيب» 74/3 - 77.

ثم أعطى نفس المصدر نموذجا من المغرب في ترجمة الوزير المريني محمد بن علي بن مسعود.

وقال المقري[6] مرة أخرى : «وقد أثنى لسان الدين في «الإحاطة» على القاضي ابن الحسن (النباهي)، وقال في ترجمة السلطان ابن الأحمر ما نصه :

«ثم قدم للقضاء الفقيه الحسيب أبا الحسن، وهو عين الأعيان بمالقة، المخصوص برسم التجلة والقيام بالعقد والحل، فسدد وقارب، وجمل الكل، وأحسن مصاحبة الخطبة والخطة، وأكرم المشيخة، مع النزاهة، ولم يقف في حسن التأني على غاية فاتفق على رجاحته، ولم يقف في النصح على غاية، انتهى.

وحين أظلم الجو بينه وبين لسان الدين ذكره في الكتيبة الكامنة بما يباين ما سبق، ولقبه بالجعسوس، ولم يقنعه ذلك حتى ألف فيه **«خلع الرسن، في وصف القاضي ابن الحسن»**.

☆ ☆ ☆

وستكمل هذه الفقرة الشهادة الثالثة بتناقض ابن الخطيب وثلبه إزاء تسعة من المترجمين، وإلى هذا ينتقد عليه آخرون تقصيره في التعريف ببعض الأعلام، ومنهم أبو الحسن الصغير إمام المغرب. وقاضي فاس، فينقل ابن فرحون ترجمته من «الإحاطة»، ثم يعقب نقلا عن ابن مرزوق الخطيب : «قصر المصنف في التعريف والإعلام بالشيخ أبي الحسن شيخ الإسلام، وهو الذي ما عاصره مثله، بل وما تقدمه فيما قارب من الأعصار...».

ويترجم التنبكتي[8] في «نيل الابتهاج» للقباب، فيقول : «ذكره في الإحاطة ولم يوفه حقه».

وفي نفس المصدر[9] يترجم ابن الخطيب لابن جابر الهواري المري فيقصر في ترجمته، وهي ملاحظة سجلها بهامش نسخة الإحاطة القاهرية كل من ابن المؤلف علي، وابن مرزوق الخطيب.

وإلى «الإحاطة» تبرز نفس الظاهرة في «نفاضة الجراب»[10] عند ترجمة شيخ المدرسة المرينية بمراكش : محمد بن عبد الله ابن الفخار الذي ينبزه بالصم، فيعلق البعض ـ ولعله ابن مرزوق ـ قائلا : «هذا الأطرش أعلم وأجل وأرسخ في العلوم، وأنفذ في المدارك والفهوم، من ألف ألف زكندري» :

يشير إلى ترجمة الزكَندري الواردة بالمصدر ذاته.

☆ ☆ ☆

ومرة أخرى ينتقد المعلق نفسه على النفاضة إسراف مؤلفها في التنويه بمترجمين اثنين : قاضي أسفي : عبد الرحمان بن علي بن أبي العيش القيسي المعروف بطالب عافية[11] فيكتب الناقد بهامش الترجمة : «هذا أقل من أن يذكر، وهذا الرجل (ابن الخطيب) عمال على ظواهر الأمور، وجده قاضي أسفي ـ قطر معتبر إذ ذاك ـ فيشهد له بالعلم، ولا علم، نعم ولا فضل».

ويعترض المعلق[12] مرة ثالثة على تضخيم لسان الدين للتعريف بقاضي مراكش الزكَندري، فينقل عن ابن الفخار أنه كان لا يقيم لمعارفه وزنا، ويخططه بفقيه العامة...

☆ ☆ ☆

وهنا ينتهي بنا العد إلى خمسة عشر اسما من الذين تعرضت تراجمهم لانتقادات متفاوتة، ونعقب بالإشارة إلى أن تناقض لسان الدين تجاوز تراجم الناس إلى التعريف ببعض البلدان فينوه بمكناس في «معيار الاختبار»[13]، ثم يذمها في «نفاضة الجراب»[14]، ونفس الواقع تتعرض له مدينة سلا، فبعد مدحها منه في عدة مناسبات، يزري بها

6) «المصدر» 64/3 / 65.
7) «الديباج المذهب» مطبعة المعاهد بمصر 1351 هـ / ص 213.
8) «نيل الابتهاج» المنشور بهامش الديباج : نفس المطبعة ص 72.
9) «نفح الطيب» 374/4 ـ 375.
10) دار الكاتب العربي بالقاهرة ص 67 : تعليق، مع تصحيح وتكميل من مخطوطة الأسكوريال 1755 : لوحة 12.
11) هذا التعليق غير وارد بالنفاضة المنشورة، والنقل من المخطوط المشار له لوحة 11.
12) المصدر من النص المخطوط : لوحة 11.
13) تكرر طبعه، وأخيرا نشر بالمعهد الجامعي للبحث العلمي بالمغرب 1977/1397 ص 78.
14) النص المنشور ص 324.

في رسالة «المفاضلة بين مالقة وسلا»،[15] وينال من عدولها قلمه في «مثلى الطريقة في ذم الوثيقة»،[16] وهي «الرسالة التي ذم فيها معظم الموثقين المغاربة، وخص بينهم الإمام أبا العباس القباب بالحظ الموفور».

ويعلق أبو العباس أحمد الونشريسي[17] على هذه الرسالة بأن عمل مؤلفها لا يمت بصلة لعمل المؤرخ الجاد، ويعلن أن لسان الدين كد نفسه في شيء لا يعني الأفاضل، ولا يعود على صاحبه بطائل، وأفنى وقتا من نفيس عمره في قذف طائفة الموثقين...

ومن بين الباحثين المحدثين الذين أثاروا واقع ابن الخطيب في تعامله مع بعض الناس والبلاد، نشير إلى المؤرخ السلوي محمد بن علي الدكالي، ناظم الأرجوزة المطولة باسم «**إتحاف أشراف الملا ببعض أخبار الرباط وسلا**»[18]، وقد نظمها برسم الرد على ابن الخطيب، ونقض دعاويه في رسالة المفاضلة بين مالقة وسلا.

نضيف لهذا تقرير باحث - معاصر - لواقع ابن الخطيب الذي نعرضه، فيعلق إحسان عباس[19] على ترجمة النباهي في الكتيبة الكامنة، ويشير إلى رسالته لابن الخطيب، ويعقب قائلا : «ومن كتب تلك الرسالة، وألف المرقبة، لا يمكن أن يكون على مثل هذه الجهالة التي وصفها ابن الخطيب، ولكن مؤلف الكتيبة لم يكتف بهذا معرضا لغيظه وحنقه، بل ألف فيه رسالة سماها «خلع الرسن في وصف القاضي ابن الحسن».

☆ ☆ ☆

وإن لسان الدين بما سطره من التشنيع في عدد من التراجم، ليباين منهجية معظم مؤرخي الغرب الإسلامي في عدولهم عن تجريح المترجمين، وهي حقيقة تبناها المحدث الأندلسي أبو عمرو ابن المرابط، فيقول السخاوي[20] عن مذاهب المؤرخين في هذا الاتجاه : «ومنهم من ينسب المتعرض منهم للتجريح في الأزمان المتأخرة إلى ارتكاب المحرم... وممن صرح بهذا أبو عمرو ابن المرابط، وقال إن فائدته انقطعت من رأس الأربعمائة، ودندن هو وغيره - ممن لم يتدبر مقاله - بغيبة المحدثين بذلك».

☆ ☆ ☆

الآن ينتهي بنا المطاف إلى مشكلة تقييم التراث التاريخي لابن الخطيب، بعدما تبينا نماذج من تحامله وتناقضه في عدد من الأخبار.

فيدافع البعض عن المؤلف بأن كتاباته المشار لها صدرت عنه حال انفعاله بما صدمه به خصومه، غير أن هذا الدفاع لا يثبت أمام التجرد المفروض في المؤرخ عند تعريفه بالمترجمين، أيا كانت علاقته بهم.

وهنا نعرض حلا ثانيا يتلخص في التمييز بين التراجم التي دونها لسان الدين قبل أن يتنكر له أصدقاؤه، وهذه في الجملة مطبوعة بطابع الاعتدال، إلا قليلا من الهجو أو التقصير في التعريف، وذلك هو واقع كتاب «الإحاطة» وما إليها، فيستند إليها بعد نقدها.

---

15) منشورة ضمن «مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس» مطبعة جامعة الاسكندرية 1958 ص 57 - 66.

16) نشرت - للمرة الثالثة - في مطبعة دار المنصور بالرباط 1973 : 40 ص نصا وتقديما.

17) «نفح الطيب» 65/4.

18) الأرجوزة لا تزال مخطوطة.

19) «الكتيبة الكامنة» عند الترجمة رقم 50 ص 146 : تعليق.

20) «التوبيخ لمن ذم التاريخ» مطبعة الترقي بمصر ص 50، وأبو عمرو ابن المرابط : هو محمد بن محمد بن عثمان بن يحيى المرادي الغرناطي نزيل دمشق ت 752 هـ، وهو ابن محمد بن عثمان بن يحيى الغرناطي كاتب النصريين ت 741 هـ، ولهما - معا - ترجمتان متصلتان في «الدرر الكامنة» 45/4 - 46.
قال ابن حجر عن نزيل دمشق : «ورأيت - بخطه - جزءا حط فيه على الذهبي، وترجمه ترجمة أفرط في ذمه فيها، وتعقبها برهان الدين ابن جماعة على الهامش، والله يرحم الجميع»، المصدر 45/4، وفي تعبير ابن ناصر الدمشقي : «قال ابن حجر : رأيت له جزءا ضخما جمعه في أغلاط الذهبي»، حسب «التبيان لبديعة البيان» مخطوط خ.س 724 12.
والظاهر أن الإثنين لا علاقة لهما بتأليف «زواهر الفكر وجواهر الفقر» المنسوب لابن المرابط : محمد بن علي بن عبد الرحمان المرادي، حيث يوجد منه السفر الثالث في مخطوط فريد بالأسكوريال رقم 520 من فهرس ديرنبورغ.

أما الصنف الثاني : فهي المؤلفات التي وضعها بعد نكبته والتجائه إلى المغرب فاقدا جاهه وثروته، وهذه كانت تآليف :

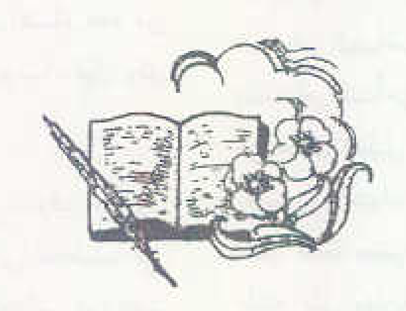
قسم منها بدافع إعادة النظر في أوصاف الذين كادوا له، مثل واقع الكتيبة الكامنة وخلع الرسن.

بينما أصدر قسما آخر مجاملة للحكام المرينيين الذين التجأ إلى حمايتهم، فيؤلف مثل «أعمال الأعلام بمن بويع قبل الاحتلام، من ملوك الإسلام»، حتى يبرز - أمام المعارضين شرعية البيعة للصبي السعيد بن أبي فارس المريني، وبالتالي يستجيب لإشارة الوزير الوصي أبي بكر بن غازي.

والقسمان - معا ترفض مضامينهما مهما خالفت ما ألفه ابن الخطيب في حياته الأولى قبل تغير حاله، وهي الخطة التي انتهجها المؤرخون بعد ابن الخطيب عند تراجم أمثال النباهي وابن زمرك، فيعتمدون ارتسامات الإحاطة وما إليها، ويتجاهلون ما عداها.

وأخيرا، لا ينبغي الخلط بين التراث التاريخي لابن الخطيب مع إنتاجه الأدبي، وهي المادة التي برز في صياغتها دون منازع، غير أنها لا علاقة لها بهذا الموضوع.

وبعد : فهذه محاولة أولى لتقييم التراث التاريخي لابن الخطيب، على أن الموضوع لا يزال بحاجة إلى بسط أكثر، ويرحم الله لسان الدين.



ابن الخطيب مؤرخا للأندلس في عهد دول الطوائف

للدكتور امحمد بن عبود

ربما فاقت شهرة لسان الدين بن الخطيب أديبا وسياسيا شهرته مؤرخا بصفة عامة ولدولة بني نصر في غرناطة التي عاصرها بصفة خاصة. وما يزال اهتمام عدد من الدارسين بهذا الجانب الأخير موجودا إلى يومنا. فهل وفق ابن الخطيب في كتاباته التاريخية ؟.

وهنا تعترضنا بعض التساؤلات التي سوف نحاول الإجابة عنها في هذا البحث : هل وفق ابن الخطيب في كتاباته التاريخية عموما وفي تأريخه للأندلس في عهد دول الطوائف ـ القرن الخامس للهجرة ـ على وجه الخصوص ؟ ما هي أهم مميزات منهجيته التاريخية عند تطرقه للتاريخ الأندلسي ؟ كيف استغل تكوينه التاريخي في إطار تأريخه لملوك الطوائف بالأندلس ؟.

كما سنجيب عن أسئلة أخرى في إطار تقويم «الإحاطة في أخبار غرناطة» و«أعمال الأعلام» لابن الخطيب بصفتهما مصدرين تاريخيين للأندلس في عهد دول الطوائف، ومنها : كيف يمكننا أن نقوم ابن الخطيب المؤرخ ومدى ثقته ؟ كيف أثر الابتعاد الزمني لهذين المصدرين عن عصر دول الطوائف في قيمتهما التاريخية لدراسة ذلك العصر ؟ ما هي القيمة التاريخية للمصادر الأدبية كالشعر والرسائل المنقولة عند ابن الخطيب لدراسة عهد دول الطوائف في الأندلس ؟ ما هي قيمة هذين المصدرين التاريخيين بالمقارنة مع المصادر العربية الأندلسية والمغربية والمشرقية من جهة، والمصادر المسيحية الإسبانية خاصة والأوربية عامة من جهة ثانية ؟.

هذه هي أهم المواضيع التي سوف يتمحور حولها نقاشنا في إطار هذا البحث. ويكمن هدفنا بالدرجة الأولى في إلقاء بعض الأضواء على ابن الخطيب بصفته مؤرخا للأندلس في عهد دول الطوائف من خلال تحديد أهم جوانب منهجيته التاريخية. إلا أننا نريد إضافة إلى هذا أن نقدم دراسة نموذجية لقيمة مؤرخ مقتدر، ومساهمته في فهم عصر ابتعد عنه بثلاثة قرون،فهما علميا عميقا نظرا للشروط المتوفرة لديه بصفته مؤرخا بارزا. ثم هناك إشكالية نريد أن نطرحها، وهي أنه إذا كانت القاعدة أن المصادر التاريخية المعاصرة لدراسة عصور القرون الوسطى أوثق من المصادر المتأخرة نظرا لارتباطها المباشر بذلك العصر، فللمصادر المتأخرة أحيانا قيمة عظمى يمكن الكشف عنها من خلال تحليل مدى مقدرة المؤرخين أصحابها، ومدى ثقتهم، ثم اعتمادا على تحليل المناهج المعتمدة فيها وتقويم مدى صحة مضمونها، مستعملين تقنيات مختلفة للكشف عن ذلك، مثل مقارنة معلوماتها بالمعلومات الواردة في مصادر ـ معاصرة ثابتة.

I منهجية ابن الخطيب التاريخية :

1) ابن الخطيب المؤرخ

هل كان ابن الخطيب مؤرخا ؟

يبدو الجواب عن هذا السؤال بديهيا ما دام عنوان هذا البحث ينص على ذلك. ولكن بعد الجواب الإيجابي عنه،

نواجه سؤالا آخر، وهو : أي مؤرخ كان ابن الخطيب ؟ بل يمكن تحديد السؤال أكثر عندما نتساءل عن قيمة ابن الخطيب بصفته مؤرخا للأندلس في عهد دول الطوائف، بحيث يمكننا ذلك من التركيز على منهجيته التاريخية اعتمادا على أمثلة ملموسة.

ويظهر إبداع ابن الخطيب في ميدان التاريخ في انتقاده وتحليله لأحوال ملوك الطوائف وخلافاتهم، وذلك في النص التالي الذي ينفرد بأسلوب تاريخي متميز :

ذكر نبذة من أحوال ملوك الطوائف بعد الخلاف

نقول، وبالله الاستعانة، ومنه الحول والقوة : وذهب أهل الأندلس من الانشقاق، والانشعاب والافتراق، إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار، مع امتيازها بالمحل القريب، والخطة المجاورة لعباد الصليب، ليس لأحدهم في الخلافة إرث، ولا في الإمارة سبب، ولا في الفروسية نسب، ولا في شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العمالات والأمصار، وجندوا الجنود، وقدموا القضاة، وانتحلوا الألقاب، وكتبت عنهم الكتاب الأعلام، وأنشدهم الشعراء، ودونت بأسمائهم الدواوين، وشهدت بوجوب حقهم الشهود، ووقفت بأبوابهم العلماء، وتوسلت إليهم الفضلاء؛ وهم ما بين مجبوب، وبربري مجلوب، ومجند غير محبوب، وغفل ليس في السراة بمحسوب؛ ما منهم من يرضى أن يسمى ثائرا، ولا لحزب الحق مغايرا؛ وقصارى أحدهم أن يقول : «أقيم على ما بيدي، حتى يتعين من يستحق الخروج به إليه !» ولو جاءه عمر بن عبد العزيز، لم يقبل عليه، ولا لقي خيرا لديه؛ ولكنهم استوفوا في ذلك آجالا وأعمارا، وخلفوا آثارا، وإن كانوا لم يبالوا اغترارا، من معتمد ومعتضد ومرتضى وموفق ومستكف ومستظهر ومستعين ومنصور وناصر ومتوكل، كما قال الشاعر :

مما يزهدني في أرض أندلس ... أسماء معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها ... كالهر يحكي انتفاخا صورة الأسد

جلبنا منهم ذكرا ليغتبط مطالعه بحاله، ويرضى الواقف عليه من زمانه، ويبتهج بشأنه، ويرى أنه أوثق عهده، وأحكم عقده، وأرحب عطنا، وآمن وطنا، وسبحان من لا تزن الدنيا عنده جناح بعوضة، ومن لم يرض لأوليائه الكرام عليه غير ما لديه !»[1].

2) تصوره التاريخي

لم يتأثر ابن الخطيب بصديقه ابن خلدون وفلسفته التاريخية في تصوره التاريخي عموما وفي تصوره للأندلس في عهد دول الطوائف على وجه الخصوص، بالرغم من صداقتهما واتصالهما المباشر. وهذا لا ينقص من قيمته في شيء، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار عدم تطبيق ابن خلدون نفسه لما ورد في مقدمته في «كتاب العبر...»، إلا أن ابن الخطيب تأثر بأبرز المؤرخين المسلمين، وهذا يظهر في إطلاعه الواسع على إنتاجهم وعلى رأسهم ابن حيان. مثلا، نلاحظ أن ابن الخطيب نقل كثيرا عن «كتاب المتين» لابن حيان فيما يخص تاريخ الأندلس في عهد دول الطوائف[2] كما فعل عدد من المؤرخين والكتاب الأندلسيين قبله، ومنهم ابن عذاري في «البيان المغرب..»، وابن بسام في «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»، وعبد الواحد المراكشي في «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»،

1) لسان الدين أبو عبد الله محمد ابن الخطيب، «أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام»، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال، بيروت، 1956، ص. 144 - 145.
2) مثلا انظر نفس المصدر، ص. 127 - 129، 148 - 152.

إلخ[3]... وهكذا اعتمد ابن الخطيب أساسا على تقديم آراء المؤرخين المعاصرين لعهد دول الطوائف[4].

لم يهتم ابن الخطيب بفلسفة التاريخ ولا بالتاريخ على المستوى النظري. ولم يتعامل مع التاريخ بكيفية شمولية، بل اهتم بجوانب معينة من التاريخ الأندلسي وعلى رأسها التاريخ السياسي[5]. ولقد اهتم بالتاريخ المحلي أو القطري، كما يتجلى ذلك في اهتمامه بتاريخ غرناطة في «الإحاطة» كما تأثر بالتآليف الموسوعية[6]. وعلى الرغم من عناصر التجديد في كتابات ابن الخطيب التاريخية فإنه كان مؤرخا له مكانة بارزة في تقاليد المؤرخين الأندلسيين والمسلمين. ولعل ذلك يتجلى واضحا فيما يلي :

أ) يطغى البعـــد الفني في تصور ابن الخطيب التاريخي. ولم ينعكس ذلك في أسلوبه الأدبي المتميز فحسب، بل إن ابن الخطيب حدد موقفه بكل وضوح فيما يخص موقفه من طبيعة التاريخ. وهذا لا يعني أن تصوره التاريخي لم يتميز بخصال علمية، وإنما يعني أنه اعتبر التاريخ فنا أكثر منه علما بالمفهوم الحديث، إلا أن هذا الموقف لم يمنعه من الإبداع في كتابته التاريخية. ونرى موقفه هذا في قوله «نقول كان المنقول الذي علقنا به صلاح الدنيا والآخرة، يرجع بأجناس ما يكتب، (ويعرف) ويلقب، إلى فن التاريخ»[7]، وقوله «ولما كان الفن التاريخي مأرب البشر، ووسيلة إلى ضم النشر، يعرفون به أنسابهم في ذلك شرعا وطبعا ما فيه، ويكتسبون به عقل التجربة في حال السكون والرفيه، ويستدلون ببعض ما يبدي به الدهر وما يخفيه»[8]...

ب) ويطغى البعـــد الإسلامي أكثر من غيره على تصور ابن الخطيب التاريخي، وهذا لا يعني أن نظرة ابن الخطيب إلى التاريخ نظرة دينية صرف، بل يرجع إلى نظرة المسلمين إلى العالم عموما، واعتبارهم للتكامل بين البعدين الروحي والمادي في الحياة. فالعلوم الدينية والدنيوية متكاملة في إطار هذه الرؤية. إلا أن اعتبار ابن الخطيب (وعدد من المؤرخين الأندلسيين والمسلمين) للعلوم الإنسانية كالتاريخ وسيلة للتقرب إلى الله، لا يعني أن التاريخ عند المسلمين تحول إلى أحد العلوم الدينية[9]. وسوف نتطرق للبعد الإسلامي في كتابة ابن الخطيب التاريخية بتفصيل أكثر فيما بعد، ونكتفي هنا بالإشارة إلى

3) مثلا، حدد ابن بسام (ق. 6 هـ) موقفه بشأن نقله عن ابن حيان فيما يخص تاريخ الأندلس في عصر الطوائف، بل شرح الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ هذا الاختيار المنهجي بحيث قال : وسينخرط في سلك ما أوشح به هذاالتصنيف، من تلخيص التعريف بأخبار ملوك الجزيرة، وسرد قصصهم المأثورة، ووقائعهم المبيرة المشهورة، لابن حيان، فصول من غرائبه، وجمل وتفاصيل من عجائبه، لأني إذا وجدت من كلامه فصلا قد أحكمه، أو خبرا قد سرده ونظمه، عولت على ما وصف، ووليته خطة ما سطر وصنف، إقرارا بالفرق، وإعفاء لنفسي من معارضة من أحرز بأفقنا في وقته قصبات السبق، (وبرز في زمانه على جميع الخلق) وأكثر ما يمر في هذا الكتاب، من هذا الباب، فعلى تاريخه الكبير عولت، ومن خط يده أكثر ما نقلت، وتحريت جهدي اقتضاب ما طول، وتخفيف ما ثقل، وإجمال ما شرح وفصل؛ على أنه لم يخلص إلي من غمامه إلا قطرة، ولا حصلت في يدي من حسامه إلا إبرة؛ ولذلك ما ارتشفت ثمادي، ونفخت فيما لم أجد من كلامه رمادي، وأنفقت في ذلك من تافه زادي؛ وابتدأت بمن كان في ذلك الأوان، من ملوك بني مروان، من أهم هذا الشان، وارتسم بهذا الفن الذي تصديت لاقامة أوده في هذا الديوان». (أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»، القسم الأول، المجلد الأول، تحقيق د. إحسان عباس، ليبيا ـ تونس، 1975، ص. 34 ـ 35). يعود نقلنا لهذا الاقتباس الطويل لابن بسام لأنه يعكس بكل وضوح وعيه بأهمية «كتاب المتين لابن حيان بصفته مصدرا تاريخيا هاما لدراسة التاريخ الأندلسي في عصر دول الطوائف. ولقد اتبعه في ذلك عدد من المؤرخين الأندلسيين.

4) نلاحظ أن جل ما ورد في «أعمال الأعلام..» هو عبارة عن اقتباسات من المصادر الأندلسية خصوصا المعاصرة منها لعصر الطوائف. وهذا لا يعتبر نقصا نظرا لأهمية هذه الأخيرة.

5) يعود تركيز ابن الخطيب على التاريخ السياسي في تأريخه للأندلس في عهد ملوك الطوائف إلى ميوله إلى السياسة من جهة وإلى اهتمام جميع المؤرخين الذين اعتمد عليهم بهذا الجانب من جهة أخرى، ذلك أن ابن الخطيب كان يشكل جزءا من التقليد التاريخي الأندلسي.

6) وصف الأستاذ محمد زنيبر عصر ابن الخطيب بـ «عصر الموسوعات» ثم حلل الأسباب العاطفية والاجتماعية والعلمية لهذا الاتجاه (الأستاذ محمد زنيبر، «ابن الخطيب والتجديد في المنهاج التاريخي»، «مجلة كلية الاداب والعلوم الإنسانية» بالرباط، العدد الثاني، 1977، ص 81 ـ 83.

7) هذا نص منقول عن كتاب «أعمال الأعلام» (مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط رقم 804 لوحة 3 و4) ورد في «لسان الدين بن الخطيب» للأستاذ محمد عبد الله عنان (محمد عبد الله عنان، «لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري»، القاهرة، 1968، ص. 374).

8) لسان الدين ابن الخطيب، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج. 1، تحقيق محمد عبد الله عنان، الطب الثانية، القاهرة، 1973، ص 80.

9) أشار الأستاذ محمد زنيبر إلى تأثر ابن الخطيب بظاهرة امتزاج التاريخ بالدين عند المسلمين (محمد زنيبر، المرجع المذكور سابقا، ص. 85 ـ 87).

أن ابن الخطيب اعتبر كتابته التاريخية من بين واجباته الدينية بصفته مسلما، وأن هذا الشعور ساهم في إعطاء نظرته التاريخية ومنهجه التاريخي بعدا علميا.

3) رصيده الثقافي وأثره في كتابته التاريخية

يعتبر رصيد ابن الخطيب الثقافي من أهم المؤثرات في كتاباته التاريخية. فعلاوة على اطلاعه الواسع في ميدان التاريخ، برع في الأدب والسياسة والتصوف والجغرافيا والطب، وساهمت معرفته الموسوعية في إغناء كتابته التاريخية بإعطائها طابعا متنوعا ومتشعبا. ويعود الطابع الشمولي في ثقافة ابن الخطيب إلى طبيعة التعليم الإسلامي في الأندلس، الذي شمل علوما متنوعة، منها العلوم الدينية والأدب والعلوم التي يطلق عليها اليوم مصطلح العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل التاريخ[10]. ويبدو هذا الطابع الشمولي واضحا في تآليفه في تخصصات مختلفة، تتراوح بين التاريخ والأدب والتصوف. وأخيرا يعود رصيده الثقافي الموسوعي إلى انتمائه للأندلس، التي احتضنت تراثا ثقافيا وحضاريا فريدا، كما ظهرت فيها فيما بعد حركة ثقافية أنجبت مفكرين في مستوى عالمي[11]. وكان لهذا الرصيد الثقافي أثر عميق في كتابة ابن الخطيب التاريخية. ويبرز ذلك في تعامله المختلف والمتنوع مع المادة التاريخية حسب العهود التاريخية التي درسها. وإن كان أكثر تعمقا ودقة وإبداعا في تاريخه لغرناطة، نظرا للمؤهلات الخاصة التي توفر عليها. فقد أتقن تأريخه للعهود الأخرى مثل عهد دول الطوائف. كما أنه شكل جزءا من التقاليد الثقافية الأندلسية عامة بما فيها التقاليد التاريخية. ومن جهة أخرى، يخلو تاريخه لعصر الطوائف من التناقضات التي تطبع تأريخه لعصر بني نصر، نظرا لكونه عالج الأول بحرية أكثر وبدرجة أكثر من الموضوعية.

4) البعد الإسلامي وأثره في كتاباته التاريخية

يعتبر البعد الإسلامي من أهم عناصر ابن الخطيب، فكان من الطبيعي أن تتميز كتاباته بهذا الطابع. وينعكس البعد الإسلامي على مستويات متعددة في كتاباته التاريخية وغيرها، إلا أننا سوف نكتفي هنا بالاشارة إلى العناصر التالية :

أ) لقد عبر ابن الخطيب عن موقفه الإسلامي عند تطرقه لمفهوم التاريخ مثلا. نلاحظ في مقدمته لكتاب «الاحاطة»[12] أنه اعتبر التاريخ من فروع المعرفة التي تساعد على الهداية إلى الله. بل إنه استشهد بآيات قرآنية ليبرر ضرورة التاريخ عندما قال مثلا :

«وكتاب الله يتخلله من القصص مايتم هذا الشاهد لهذا الفن (التاريخي) ويوفيه، وقال الله تعالى : ﴿**وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك**﴾[13]، وهذا موقف يوحد جميع المؤرخين الأندلسيين المسلمين في جميع عهود التاريخ الأندلسي[14].

ب) يعود البعد الإسلامي في تصوره التاريخي إلى الاختيار الحر لابن الخطيب، بقدر ما يعود إلى تأثره بأفكار المؤرخين المسلمين الأندلسيين وغيرهم وبمناهجهم، ذلك أن المناهج التاريخية عند العرب والمسلمين تأثرت بالمناهج المعتمدة في بعض العلوم الإسلامية، مثل مناهج الحديث النبوي التي تعتمد على الإسناد وتحليل المتن[15]. فالهدف الأساسي للتاريخ ـ شأنه شأن العلوم الدينية ـ ذو

---

10) حول مؤلفات ابن الخطيب راجع مثلا : مقدمة الأستاذ عنان «للإحاطة» (لسان الدين ابن الخطيب «الإحاطة».. ج. 1. المصدر السابق، ص. 53 ـ 69) وكتاب «المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون» لبونس بويجس.

Francisco Pons Boigues, **Historiadores y Geógrafos Arábigo-Españoles, 800-1415 A.D.**, repr. Amsterdam, 1972, pp. 334-347.

11) إن عدد المفكرين الأندلسيين البارزين كبير ولعل ابن الخطيب نفسه من أبرزهم.

12) «الاحاطة..»، ج 1، المصدر السابق، ص 79 ـ 81.

13) نفس المصدر، ص 81.

14) «فالتاريخ امتزج منذ اليوم الأول بالدين..» (الأستاذ محمد زنيبر، المرجع السابق، ص 85).

15) نفس المرجع، ص 87.

طابع أخلاقي يمكن المومن من التمييز بين الخير والشر. مثلا، تعتبر السيرة النبوية من أبرز العلوم الإسلامية ذات الارتباط الوثيق بالتاريخ، وهي أساس تقليد تاريخي هام في العالم الإسلامي، ونعني كتابة السير والتراجم. نلاحظ على سبيل المثال، أن ابن الخطيب أثنى على كتب السير عندما تطرق للكتابات التاريخية قائلا :

«...فهدى سبحانه وألهم، وعلم الإنسان بالقلم (علم) ما لم يكن يعلم، حتى ألفينا المراسم قائدة، والمراشد هادية، والأخبار منقولة، والأسانيد موصولة، والأصول محررة، والتواريخ مقررة، والسير مذكورة[16]...»

ويبدو تأثر ابن الخطيب بمناهج السير والتراجم واضحا في كتاباته التاريخية عموما بما فيها كتاباته في عهد الطوائف، ويعود ذلك لانتمائه إلى هذا التقليد التاريخي. مثلا، رتب كتابه «الإحاطة» على شكل معجم لتراجم أبرز الشخصيات التاريخية التي كان لها ارتباط بغرناطة من قريب أو من بعيد، كما ركز على تراجم الحكام في الأندلس في كتابه «أعمال الأعلام» تبعا للمناهج المعتمدة في المصادر التي اعتمد عليها. ومع ذلك فقد افتتح ابن الخطيب «الإحاطة» بتقديم نبذة جغرافية عن غرناطة[17]، كما تميزت كتاباته التاريخية بأبعاد أخرى مثل البعد اللغوي والسياسي والعسكري - إلا أن تأثير تقليد السير والتراجم واضح في كتاباته التاريخية.

وأخيرا، رأى ابن الخطيب تكاملا بين البعدين الروحي والعقلاني في الحياة، وبالتالي في التاريخ، عندما قال : «فوضح سبيل مبين وظهر أن القول بفضله يقتضيه عقل ودين»[18].

5) طريقة توثيق أعماله

يعتبر التوثيق من أهم المعايير لتحديد أية كتابة تاريخية، ويطرح مشكل طريقة التوثيق بشكل خاص عندما يتعلق الأمر بدراسة عهد يبتعد كثيرا عن الفترة التي كتب فيها المؤرخ. هناك من اتهم ابن الخطيب بالنقل عن غيره. مثلا اتهم الأستاذ دوكلاس مورتن دانلوب (Dunlop) ابن الخطيب باقتباس فقرات بأكملها من ابن الدايح دون الإشارة إلى مصدرها، وذلك في مقالة عنوانها «كتاب مهمل حول السياسة من تأليف لسان الدين ابن الخطيب» المنشورة بالإنجليزية في مجلة إسبانية[19].

ولكن لنا رأي مخالف بشأن توثيق ابن الخطيب في كتابيه «الإحاطة» و«أعمال الأعلام».

يمكن القول إن توثيق ابن الخطيب لمؤلفاته التاريخية دقيق جدا مثلا، اعتمد على عدد كبير من المصادر التاريخية في الكتابين المذكورين، كما اختار مصادر متينة لدراسة العهود التي اهتم بها، بما في ذلك القرن الهجري الخامس. كما أنها متنوعة، فمنها مصادر تاريخية وأخرى أدبية.

نلاحظ أولا، أنه قدم لائحة طويلة للمصادر التي اعتمدها في مقدمته للإحاطة[20].

كما ذكر مؤلفين آخرين عند نقله لاقتباسات من كتبهم في كل من «الإحاطة» و«أعمال الأعلام». وأشار بعض المؤرخين المهتمين بابن الخطيب مؤرخا إلى هذه المسألة بالذات، ومنهم الأستاذ محمد زنيبر والأستاذ محمد عبد الله عنان[21].

---

16) «الإحاطة..»، ج 1، المصدر السابق، ص 80.

17) نفس المصدر، ص 91 - 99.

18) نفس المصدر، ص 81.

19) Douglas Morton Dunlop, **A Litte Known Work by Lisan Din Ibn al-Khatib, Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos,** (Granada), tomo VIII, (1959), pp. 47-55.

20) «الإحاطة..» ج 1، المصدر السابق، ص 81 - 82. لم يستغل ابن الخطيب جميع المصادر المذكورة ضمن هذه «البيليوغرافيا» إلا أنه نقل اقتباسات من عدد منها في«الإحاطة»وفي «أعمال الأعلام» كما أنه نقل اقتباسات عن مصادر أخرى غير مذكورة ضمن هذه اللائحة.

21) الأستاذ محمد زنيبر، المرجع السابق، ص 106. «وقد بين لنا مقدار وعيه بأهمية المصادر وتنوعها في مقدمة كتاب الإحاطة حيث يذكر لنا جملة لا بأس بها من أهم الكتب التي ألفها مشارقة ومغاربة في علم التاريخ».

ثانيا، نلاحظ أن ابن الخطيب اهتم بدراسة عدد كبير من المصادر للعهود التاريخية التي درسها، بقدر ما اعتنى باختيار أبرز المصادر التاريخية قبل اعتماده عليها. فاهتم بالكم وبالكيف على السواء، نلاحظ مثلا، أنه اختار أهم المصادر التاريخية عندما تطرق لتاريخ الأندلس في عهد دول الطوائف. واعتمد على مصادر متنوعة كالمصادر التاريخية ومنها «المتين» لابن حيان، كما اعتمد على مصادر أدبية مثل قلائد العقيان» للفتح بن خاقان. ومن الجدير بالذكر أنه نسب الاقتباسات إلى أصحابها. مثلا، نجد في تطرقه لتاريخ إشبيلية وشعرائها في «الإحاطة» قوله : «قال أبو بكر الداني»[22] و«قال ابن الصيرفي...»[23] كما نلاحظ نهجا مماثلا عند معالجة ابن الخطيب لتاريخ الأندلس في عهد ملوك الطوائف في «أعمال الأعلام» بحيث حدد كلام غيره قائلا : «قال أبو محمد الرشاطي»[24] «وقال ابن حيان[25] و«ذكره الفتح في «القلائد» قال :[26].

ويميز القارئ قول ابن الخطيب عن اقتباسات غيره عندما يجد : «نقول» أو «قلت»[27]. إلا أن ابن الخطيب نسب بعض الاقتباسات إلى غيره دون تحديد، عندما قال مثلا «قالوا» و«قال بعضهم»[28]. وفي بعض الأحيان هناك اقتباسات غير منسوبة إلى أصحابها إلا أنه يصعب علينا تحديد المسؤولية على ذلك، بحيث لا نعرف هل تعود إلى المؤلف أم إلى الناسخ.

6) أسلوب ابن الخطيب التاريخي

كان لأسلوب ابن الخطيب الأدبي الرفيع أثر إيجابي في كتاباته التاريخية، بحيث ساعده على الإبداع فيها، وذلك لأن التاريخ من العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لها ارتباط وثيق ببعضها. إلا أن أسلوب ابن الخطيب التاريخي تحول إلى أسلوب متميز، ويعود ذلك إلى سببين،

أولهما أن ابن الخطيب كان مؤرخا فعالج المواضيع التاريخية بعقلية المؤرخ، وبأسلوب يختلف اختلافا كليا عن معالجته للمواضيع الأدبية، وثانيهما أنه تميز باطلاعه الواسع على كتب المؤرخين الذين تطرقوا للعهود التي اهتم بها في التاريخ الأندلسي، فتأثر بأبرزهم في كتاباته التاريخية. ونلاحظ أن كتابات ابن الخطيب التاريخية متميزة سواء تعلق الأمر بأسلوب ابن الخطيب أو بأساليب المؤرخين الذي نقل اقتباسات عنهم. ونظرا لاعتماد ابن الخطيب على أبرز المؤرخين المعاصرين والمتأخرين للقرن الهجري الخامس عند تأريخه لعهد ملوك الطوائف فقد نقل لنا أبرز الأساليب التاريخية وأطرفها.

ومن أهم الخصائص التي تطبع رواية ابن الخطيب للتاريخ الأندلسي في عهد دول الطوائف، إما في أسلوبه الشخصي أو في أساليب المؤرخين الذين اعتمدهم، المميزات التالية :

أ) إن التنوع مما يطبع أسلوب ابن الخطيب التاريخي ويعطيه ميزة منفردة. ويعود هذا التنوع في الأسلوب إلى التنوع في المواضيع التاريخية التي تطرق لها منذ الفتح الإسلامي إلى عهد بني نصر حكام غرناطة. وبطبيعة الحال يعود أسلوبه التاريخي المتنوع في معالجته لهذه العهود التاريخية المختلفة - علاوة على مقدرته في الكتابة الأدبية والتاريخية - إلى اختلاف التطورات التاريخية والظواهر التي انفرد بها كل عصر، وإلى اختلاف طبيعة المصادر التاريخية التي اعتمدها لدراسة كل عصر من هذه العصور. مثلا، ربما تعود كثرة الاقتباسات التاريخية التي نقلها عند تطرقه لعهد دول الطوائف في «أعمال الأعلام» إلى تنوع المصادر وتعددها وغناها[29]. كما يعود اختصاره للتاريخ الأندلسي من الفتح إلى نهاية الدولة الأموية إلى قلة مصادر هذه الفترة أوضعفها إلى حد ما[30].

22) لسان الدين بن الخطيب، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج 2، تحقيق الأستاذ محمد عبد الله عنان الطبعة الأولى، القاهرة، 1974، ص 115.
23) نفس المصدر، ص 117.
24) «أعمال الاعلام»، المصدر السابق، ص 145.
25) نفس المصدر، ص 148.
26) نفس المصدر، ص 206.
27) نفس المصدر، ص 188.
28) نفس المصدر، ص 181.
29) نفس المصدر، ص 119 - 241.
30) نفس المصدر، ص 6 - 7. لم يخصص ابن الخطيب إلا هذين الصفحتين لفتح المسلمين للأندلس.

معالجته لعهد الولاة ولعهد الطوائف على السواء، وذلك لاعتبارات متعددة، منها معاصرته لذلك العهد وارتباطه المباشر ببعض الأحداث والتطورات السياسية التي ساهم مباشرة في توجيهها، ومنها توفره على عدد من الوثائق الرسمية المرتبطة بتلك الحقبة، علاوة على اطلاعه على الكتب التاريخية المعاصرة له ومعرفته الشخصية لمؤلفيها[31].

ب) يعتبر التركيز من أهم الخصائص في أسلوبه التاريخي عند تطرقه للتاريخ الأندلسي في عهد الطوائف. ويلاحظ تركيزه على أهم المعلومات التاريخية. وهذا لا يعني أنه تطرق لجميع الأحداث الهامة، بل إنه تطرق للتاريخ الأندلسي في عهد الطوائف بطريقة عابرة في «الإحاطة» وبنوع من الاختصار في «أعمال الأعلام». ومع ذلك تميزت معالجته لأهم دول الطوائف بتركيز في «أعمال الاعلام»[32].

ج) وتعد الصراحة والجرأة في إلقاء الأحكام من مميزات أسلوبه التاريخي، بحيث ذكر الحقائق التاريخية بحرية كبيرة، وطرح تساؤلات هامة، خلافا للأساليب المعتمدة في التواريخ الرسمية، مما يعطي لكتاباته التاريخية مصداقية أكثر. مثلا، نقل بعض الاقتباسات التي تنتقد بعض ملوك الطوائف، مثل المعتضد بن عباد حاكم إشبيلية والأمير عبد الله بن بلقين بشدة، كما أدلى بأحكام قاسية عبر فيها عن الاتجاه السلبي الذي أخذه ملوك الطوائف عموما بأسلوب رائع يطبعه الوضوح والجرأة والصراحة.

إنصافه بصفته مؤرخا لعهد ابتعد عنه بثلاثة قرون، بحيث لم يتأثر بعوامل سياسية أو ذاتية في نظرته إلى تلك الحقبة كما يعود إنصافه إلى اعتماده على المؤرخين الذين تتميز معالجتهم لتلك الحقبة التاريخية بالموضوعية، ومنهم ابن حيان. فابن الخطيب تطرق للأحداث التاريخية في عهد دول الطوائف دون أدنى حاجة إلى وضعها في قالب إديولوجي معين، كما كان الشأن مثلا بالنسبة لبعض المؤرخين الذين عاصروا المرابطين أو الموحدين، فكان لاتجاههم السياسي أثر عميق في تصورهم للتاريخ الأندلسي ومنهم صاحب «الحلل الموشية». وبطبيعة الحال، إن الموضوعية المطلقة أمر يستحيل الوصول إليه، ولكن مما لا شك فيه أن ابن الخطيب حاول أن يكون موضوعيا عندما أرخ للأندلس في عهد دول الطوائف، لأن الدوافع إلى الموضوعية كانت أقوى بكثير من ميله إلى التحيز. إذا لم نعتبره موضوعيا فإنه على الأقل اعتمد أسلوبا حاول بواسطته الاقتراب من الموضوعية.

هـ) وتميز أسلوب ابن الخطيب التاريخي بالدقة والضبط. تظهر الدقة مثلا في ضبطه للتواريخ خلافا لبعض المؤرخين المتأخرين الذين أخطأوا في ضبط تواريخ الأحداث الهامة، مثل ابن عذاري صاحب «البيان المغرب» الذي أخطأ في تحديد تاريخ معركة الزلاقة[33]، أو عبد الله بن بلقين مؤلف «كتاب التبيان» الذي تطرق لأحداث هامة مثل احتلال الفونسو السادس لطليطلة سنة 478 هـ/1085م. ومعركة الزلاقة سنة 479 هـ/1086م. دون تحديد تواريخها[34]. وضبط ابن الخطيب تواريخه خلافا لبعض

---

31) إن الأمر الذي يهمنا في إطار تأريخ ابن الخطيب للأندلس في عصر ملوك الطوائف هو أنه تجاوز العناصر السلبية التي تطبع تأريخه لعصر بني نصر.

32) ومما يدل على هذا أن «أعمال الأعلام» من أهم المصادر المتأخرة لدراسة تاريخ الأندلس في عهد دول الطوائف، راجع مثلا مقالة حول تأريخ ابن الخطيب لحكم بني نصر.
J. Bosch vila – W. Hoenerbach, **Los « Taifas » de la Andalucía islámica en la obra histórica de Ibn al-Jatib los Banu Yahmar de Córdoba, Anadalucía Islamica, Textos y Estudios,** tomo 1 (Grenada) (1980), pp. 65-104.

33) أخطأ ابن عذاري في تحديد تاريخ يوم معركة الزلاقة عندما قال : «قلت : وكانت الوقعة في يوم الجمعة الخامس عشر من رجب سنة تسع وسبعين وأربعمائة، وقيل : في شهر رمضان في العشر الأواخر من السنة، والله أعلم»، (أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب»، الجزء الرابع، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1967، ص 116). والتاريخ الصحيح لمعركة الزلاقة ـ حسب المصادر المعاصرة ـ هو 12 رجب 479 هـ.

34) عبد الله بن بلقين الزيري، «كتاب التبيان»، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، 1955، ص 104 ـ 107.

المؤرخين المتأخرين الذين تطرقوا لتاريخ الأندلس خلال الحقبة التي تتحدث عنها، مثل عبد الواحد المراكشي (ق. 7 هـ). الذي ألف كتابه في المشرق بحيث لم تتوفر لديه أهم المصادر التاريخية فاعتمد أساسا على ذاكرته[35].

7) بعض المآخذ عليه

وأخيرا، لقد تطرقنا لعدد من العناصر الإيجابية في منهجية ابن الخطيب التاريخية بصفة عامة ومنهجيته في كتابة تاريخ الأندلس في عهد ملوك الطوائف على وجه خاص، وهناك عناصر إيجابية أخرى تطرق لها غيرنا، إلا أن وجود هذه العناصر الايجابية لا يمنعنا من تقديم بعض المآخذ عليه، بصفته مؤرخا للأندلس في عهد دول الطوائف ومن أهمها :

أ) تأثر ابن الخطيب بالمنهج السردي والترتيب الزمني (الكرونولوجي) وببعض التقاليد الإسلامية في التاريخ مثل كتب السير والتراجم. ورغم القيمة التاريخية للتاريخ السياسي ولوصف الأحداث وضبطها هناك مناهج تاريخية أخرى تعتمد على التحليل بالدرجة الأولى لم يلجأ إليها ابن الخطيب كثيرا.

ب) لم يصل ابن الخطيب إلى مستوى بعض المؤرخين الأندلسيين من الذين أرخوا للأندلس في عهد دول الطوائف، ومن بينهم ابن حيان الذي تخصص في كتابة التاريخ الأندلسي إلى وفاته، ولم يهتم بعلوم أخرى فأبدع في هذا المجال.

ج) تعتبر قيمة كتابات ابن الخطيب التاريخية محدودة بالنسبة لدراسة عهد الطوائف إذا قارناها بالمصادر المعاصرة، فمنها ما هو أكثر توسعا وتعمقا وتنوعا، كما أن ابن الخطيب لم يأت بجديد في تاريخ الأندلس في عهد دول الطوائف، بقدر ما أكد ما جاء به غيره.

د) على الرغم من أهمية المعلومات التاريخية الهامة التي قدمها ابن الخطيب، فإنه لم يستغلها في قالب تحليلي، فهو ضعيف من هذه الناحية بالمقارنة مع بعض المؤرخين الأندلسيين، مثل عبد الله بن بلقين الذي قام بتحليل دقيق لبعض التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الأندلس خلال تلك الحقبة.

هـ) أهمل ابن الخطيب عددا من الجوانب الهامة لتاريخ الأندلس في عهد دول الطوائف التي تطرق لها غيره. مثلا، لم يتطرق لجوانب هامة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والقضائي مما عالجه غيره مثل ابن الكردبوس في «كتاب الاكتفاء»[37]، وابن حزم في «طوق الحمامة» وابن عبدون في «رسالته في القضاء والحسبة» وعبد الله بن بلقين في «كتاب التبيان»[38].

هذه بعض المآخذ التي قد نواجه بها ابن الخطيب، ولكنني لن أطيل في الاشارة إلى جوانب ضعفه، لأن المؤرخ يجب أن يقدم إليه النقد على ما فعله لا على ما جهله أو تجاهله، وإن كان ما قدمه لنا ابن الخطيب قليلا ومختصرا بالمقارنة مع ما وصلنا عن غيره في تاريخ الأندلس على عهد دول الطوائف، فقد أتقن ما قدمه، وشكل

35) عبد الواحد المراكشي، «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، 1949، ص 4.

36) مثلا راجع المقالات التالية :

الأستاذ محمد زنيبر، «ابن الخطيب والتجديد في المناهج التاريخية»، «مجلة كلية الآداب» (الرباط)، العدد الثاني (1977)، ص 79 - 126.

د. أحمد مختار العبادي، «لسان الدين بن الخطيب وكتاباته التاريخية»، «عالم الفكر»، العدد الثاني، يوليو - اغسطس - سبتمبر (1985)، ص 29 - 62.

د. ولهيلم هونرباخ، «ابن الخطيب المؤرخ : الشعب والحكومة والدولة» :
Wilhelm Hoenerbach, **El historiador Ibn al-Jatib Pueblo – Gobierno – Estado, Andalucia Islamica Textos y Estudios,** nº 1, (1980), pp. 43-64.

37) ابن الكردبوس، «كتاب الاكتفاء» في كتاب «تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط تحقيق د. أحمد مختار العبادي، مدريد، 1971.

38) يعتبر «طوق الحمامة» لابن حزم من أبرز المصادر لدراسة التاريخ الاجتماعي للأندلس في عهد دول الطوائف، أما رسالة ابن عبدون و«كتاب التبيان» فلهما قيمة عظيمة بصفتهما مصدرين لدراسة التاريخ الاقتصادي للأندلس خلال تلك الحقبة.

المصدران اللذان سنقوم بتقويمهما فيما بعد مصدرين تاريخيين تكميليين من أبرز ما وصلنا عن تلك الحقبة، كما برز ابن الخطيب مؤرخا على المستوى الأندلسي، بل وخارج حدود الأندلس.

II تقويم «أعمال الأعلام» و«الإحاطة» لابن الخطيب بصفتهما مصدرين تاريخيين للأندلس في عهد دول الطوائف :

1) تقويم المؤلف

لا يجوز اعتماد المؤرخين في معالجتهم للمواضيع التاريخية - بما في ذلك القرون الوسطى - على المصادر التاريخية إلا بعد تقويمها وتقويم أصحابها. لهذا سوف نبدأ بطرح بعض الأسئلة بشأن مدى مصداقية ابن الخطيب المؤرخ، ثم مدى مصداقية مصدرية «أعمال الأعلام» و«الإحاطة» بصفتهما مصدرين لدراسة عصر الطوائف في الأندلس.

نريد أولا أن نشير إلى كون تقويمنا لابن الخطيب المؤرخ يخص تأريخه لعصر الطوائف بصفة خاصة. ولا شك أن تقويمه بصفته مؤرخا للأندلس في عصور أخرى، خصوصا عصر بني نصر، سوف يؤدي إلى نتائج مختلفة تماما لما توصلنا إليه[39].

إن العناصر التي قدمناها عندما تطرقنا لمنهجية ابن الخطيب التاريخية تثبت مدى قدرته على إنتاج مصنفات تاريخية ممتازة. ونستخلص من معالجته للتاريخ الأندلسي في عهد الطوائف بصفة خاصة، أنه انفرد بمنهجية تاريخية متطورة. فاتقن إذن صنعه في هذا المجال المعرفي إتقانا كبيرا. وساهم بذلك في إغناء تقليد التأريخ في الأندلس بقدر ما استلهم أهم عناصره.

وهناك عوامل تؤكد نظرته الموضوعية إلى التاريخ الأندلسي في عهد دول الطوائف على وجه الخصوص مثلا فقد أرخ لتلك الفترة بعد مرور ثلاثة قرون عليها بحيث لم يكن هناك داع إلى التحيز. وخلافا لذلك، نرى مثلا أن بعض المؤرخين لعهد الطوائف من المعاصرين والمتأخرين تحيزوا لمواقف معينة. مثلا، سكت عبد الله بن بلقين في «كتاب التبيان» عن بعض الأحداث والمواقف والتطورات التي لم تشرفه أو التي لم يتجرأ أن يتطرق إليها وهو لاجىء في المغرب بعد أن سلم غرناطة للمرابطين[40]. ولم ينظر ابن الخطيب إلى تلك الحقبة بتحيز، كما فعل بعض المؤرخين المعاصرين للموحدين الذين اعتنقوا الاديولوجية الرسمية للدولة وطبعوا التاريخ بطابعها مثل صاحب «الحلل الموشية»، ومما يزيد في ثقته أنه لم يرتكب الأخطاء التي ارتكبها عدد من المؤرخين المتأخرين - بالنسبة لعهد الطوائف - مثل عبد الواحد المراكشي الذي ألف «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» وهو في المشرق بحيث نسي بعض التفاصيل المتعلقة بالتاريخ الأندلسي في عهد الطوائف، ولم يتمكن من ضبطها لعدم توفره على المصادر اللازمة. كما أن ابن الخطيب لم يبالغ في المعلومات التاريخية ليظهر تغلب المسلمين على النصارى كما فعل صاحب «الروض المعطار».. الذي بالغ في تفوق المغاربة والأندلسيين على المسيحيين الإسبان في معركة الزلاقة[41]. وأخيرا علينا أن نتذكر أن ابن الخطيب كان متدينا، وأن تدينه هذا يفرض عليه الإنصاف في كل شيء بما فيه الكتابة التاريخية. وهذا وحده لا يعني أنه كان مؤرخا

39) ويمكن توضيح ذلك من خلال مقارنة بعض نتائج هذا البحث بالنتائج التي توصل إليها بعض الاساتذة الباحثين الذين تطرقوا لابن الخطيب بصفته مؤرخا للأندلس خلال عصور أخرى. ونذكر على وجه الخصوص الأبحاث التالية :
الأستاذ العلامة محمد المنوني، «قراءة جديدة لابن الخطيب المؤرخ».
د. خوسي ماريا فورنياس، «ابن الخطيب وبنو عطية بغرناطة».

40) راجع الدكتور أمين توفيق الطيبي :
Amin Tawfiq Tibi, **The Tibyān of 'Abd-Allāh b. Buluggīn, Last zirid Amir of Granada**, unpublished Ph. D. thesis, Oxford, 1971, pp. XXI-XXIV.

41) أبو عبد الله محمد الحميري، «كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار»، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، 1937، ص 83 - 85.

موضوعيا في الواقع، إلا أننا تأكدنا من ذلك ـ فيما يخص تأريخه لعصر الطوائف ـ اعتمادا على مقاييس أخرى. ومن أهم الطرق لاختبار دقته في الكتابة التاريخية مقارنة المعلومات التاريخية الواردة عند ابن الخطيب بالمعلومات الواردة في المصادر المعاصرة لعهد دول الطوائف[42]. وفي غالب الأحيان نجد تطابقا تاما بينهما في المضمون وأحيانا حتى في الأسلوب.

وأخيرا نشير إلى أن الدكتور أمين توفيق الطيبي المتخصص في تاريخ الأندلس في عصر ملوك الطوائف ذو معرفة عميقة بالمصادر التاريخية لدراسة تلك الحقبة وبمؤرخيها قد وصل إلى استنتاج مماثل بشأن تقويم ابن الخطيب، ويبدو ذلك واضحا في البحث الذي شارك به في هذا المؤتمر بعنوان «ابن الخطيب مؤرخ ثبت لفترة ملوك الطوائف بالأندلس».

2) المقياس الزمني

يعتبر العنصر الزمني مقياسا هاما ـ بالنسبة للمؤرخ المهتم بالقرون الوسطى ـ بصفته أداة لتقويم المصادر التاريخية. إن المؤرخ لا يعترف بقيمة أي مصدر سواء كان معاصرا أو متأخرا إلا بعد تقويمه اعتمادا على مجموعة من المقاييس علاوة على المقياس الزمني. ولكن المؤرخ المعاصر للعهد المدروس يعتبر عامة أكثر إفادة من المؤرخين المتأخرين عنه، نظرا لارتباطه المباشر بعصره، كما أن المصادر المعاصرة تعتبر أكثر متانة ومصداقية من المصادر المتأخرة. ولهذه القاعدة استثناءات، ذلك أن المؤرخ المعاصر يتأثر أحيانا بالظروف التاريخية التي يعايشها، مما يدفعه إلى التحيز في كتابته التاريخية. مثلا نلاحظ أن تأريخ ابن الخطيب للأندلس في عصرالطوائف كان أكثر موضوعية من تاريخه للأندلس في الفترة المعاصرة له. كما تزداد أهمية المصادر التاريخية المتأخرة عندما تنقل عن المصادر المعاصرة. وتكتسي المصادر المتأخرة أهمية خاصة إذا نقلت لنا نصوصا من المصادر المعاصرة بحيث يمكننا ذلك من مقارنة المعلومات الواردة فيها مع المعلومات الموجودة في المصادر المعاصرة. بل وصلتنا في بعض الأحيان نصوص معاصرة للقرن الخامس الهجري ضاعت أصولها، وذلك بفضل المصادر المتأخرة. إلا أن المقياس الزمني أساسي في تقويم جميع المصادر المتأخرة، وذلك لأن اعتمادها على المصادر المعاصرة شرط أساسي لاعطائها ما تستحق من قيمة. مثلا، تعود أهمية «أعمال الأعلام» و«الإحاطة» لابن الخطيب بصفتهما مصدرين لدراسة التاريخ الأندلسي في عصر الطوائف أساسا إلى اعتماد ابن الخطيب الوثيق على المؤرخين المعاصرين للقرن الهجري الخامس، بحيث شكلت هذه الأخيرة صلة وصل بين مؤرخ عاش في القرن الثامن للهجرة والقرن الخامس الهجري، الذي جرت فيه الأحداث التي تطرق لها.

هناك ارتباط وثيق بين هذين المصدرين وبين التاريخ الأندلسي في عهد الطوائف لاعتماد ابن الخطيب مصادر تاريخية معاصرة، ودراستها دراسة متينة، مما مكنه من استيعاب ذلك التاريخ استيعابا عميقا. ونلاحظ أنه اعتمد على مصادر متنوعة، ويبدو ذلك واضحا في نسبته الاقتباسات المباشرة لأصحابها كما رأينا فيها، وقد نقل كثيرا عن ابن حيان، مثلا، عند تطرقه لتاريخ عدد من الدول الطائفية مثل إشبيلية. ولم يكتف باعتماده على المعاصرين مثل الفتح بن خاقان وابن حيان، بل اعتمد على من ساهم في صنع الأحداث مثل عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة. ولم يكتف ابن الخطيب باعتماده على المصادر المعاصرة المناسبة في تأريخه للأندلس في عصر الطوائف، بل أحسن استغلالها في الإطار المناسب. مثلا، اعتمد على ابن حيان عندما أرخ لاشبيلية وقرطبة[43] وغيرهما من الدول الطائفية، وذكر ابن الخطيب اطلاعه على «كتاب

42) ومما يسهل علينا عملية تقويم المادة التاريخية الواردة عند ابن الخطيب في كتابه «أعمال الأعلام» كثرة الاقتباسات الواردة في هذا المصدر من المؤرخين المعاصرين لعهد ملوك الطوائف.

43) ابن الخطيب، «أعمال الأعلام»، المصدر السابق، راجع مثلا ص 155 ـ 156 أو 148 ـ 149.

التبيان» لعبد الله بن بلقين ونوه به في إطار تأريخه لغرناطة في عهد الطوائف[44].

وأخيرا، إن ابتعاد «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» عن عصر الطوائف بثلاثة قرون لا ينقص من أهميتهما، نظرا لابتعاد هذا العصر عنا بتسعة قرون. فابن الخطيب أرخ لهذا العصر اعتمادا على مصادر تاريخية متعددة ـ لا تتوفر على عدد منها في شكلها الأصلي ـ كما أحسن استغلالها بالنسبة لعدد من المؤرخين الأندلسيين المعاصرين له. ثم إن «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» مصدران تاريخيان من أهم المصادر المتأخرة التي وصلتنا لدراسة عصر الطوائف. ويمكننا أن نذكر مصادر أخرى تعود إلى القرن الهجري الثامن، والتي تعتبر من أطرف المصادر لدراسة عصر الطوائف، ومنها «كتاب الاكتفاء» لابن الكردبوس[45]. ومع ذلك لابد أن نستخلص أن ابن الخطيب استطاع أن يشق طريقه بنجاح وسط الحاجز الزمني الذي اعترضه عندما حاول أن يؤرخ للأندلس في عصر الطوائف، بفضل إتقانه «لفن» التاريخ. وما اعتماد عدد من المؤرخين العصريين على «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» في تأريخهم للأندلس في عصر الطوائف إلا اعترافا لهم بمتانة هذين المصدرين التاريخيين بالنسبة لذلك الموضوع، بالرغم من ابتعادهما الزمني عن عصر الطوائف، وبالرغم من القرون التي تبعدنا عن تاريخ تأليفهما[46].

3) القيمة التوثيقية للمادة الأدبية في «الإحاطة» و«أعمال الأعلام»

تتميز «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» بمادة أدبية وافرة لها قيمتها التوثيقية إضافة إلى المادة التاريخية. وما تزال القيمة التوثيقية للمادة الأدبية بالنسبة للتاريخ الأندلسي في عصر الطوائف بحاجة إلى الدرس، مع أن الدكتور جمعة شيخة أنجز دراسة هامة حول الحروب في الشعر الأندلسي تطرق فيها للقيمة التوثيقية للشعر الأندلسي[47]. ويعود اهتمام ابن الخطيب بالأدب الأندلسي في عصر الطوائف إلى سببين،

أولهما أنه كان شاعرا وأديبا.

وثانيهما أن الشعر الأندلسي في عصر الطوائف وصل إلى درجة عظيمة من الإبداع والإتقان. لذلك نقل لنا ابن الخطيب مادة أدبية غزيرة في إطار تأريخه للأندلس في عصر الطوائف.

أ) نقل لنا ابن الخطيب أشعارا أندلسية كثيرة من القرن الخامس الهجري. ومما سهل عليه هذه المهمة اهتمام المصادر المعاصرة لعصر الطوائف ـ بل والمتأخرة ـ بالتراث الأدبي، ومنها «قلائد العقيان» للفتح بن خاقان، و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام[48]. لا يسمح لنا المجال هنا للقيام بتحليل دقيق للقيمة التوثيقية للشعر الذي نقله لنا ابن الخطيب من القرن الهجري الخامس، بل سوف نكتفي بالإشارة إلى أن القيمة التوثيقية للشعر بصفته مصدرا تاريخيا لعهد الطوائف تكمن في عدة نواح منها :

أولا، أن مضمون عدد من الأبيات التي نقلها ابن الخطيب وغيره ـ مثل ابن خاقان وابن بسام ـ تؤرخ لحوادث هامة مثل احتلال المرابطين لاشبيلية واحتلال المعتمد بن عباد لقرطبة[48م].

ثانيا، أن الشعراء أصحاب الأبيات شخصيات تاريخية موثوق بها شاركت في صنع الأحداث أو عاصرتها، نذكر على سبيل المثال، الشاعرين ابن عبد الصمد وابن اللبان

---

44) لسان الدين بن الخطيب، «أعمال الاعلام»... (المصدر السابق)، ص 235.

45) ابن الكردبوس، «كتاب الاكتفاء»، المصدر السابق.

46) لقد تطرق كل من الأستاذ بوش فيلا وهو نرباخ في مقالة مشتركة لأهمية كتاب «أعمال الأعمال» لدراسة التاريخ الأندلسي في عصر ملوك الطوائف وذلك في قسم عنوانه :
Algo mas sobre Ibn al Jatib y el porque de las Taifas (J. Bosch Vilá – W. Hoenerbach, **Los Taifas de la Andalucia Islámica in Andalucia Islámica**, (Granada), (1980).

47) شكلت هذه الدراسة في الأصل أطروحة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة باريس وسوف تصدر في ثلاثة أجزاء في تونس قريبا.

48) «أعمال الأعلام»، المصدر السابق، ص 69، 72 ـ 73، 94 ـ 95، 161، 165 ـ 170.

48م) مثلا راجع ابن الخطيب، «أعمال الأعلام»، المصدر السابق، ص 163.

اللذين صاحبا المعتمد إلى منفاه بأغمات وابن عمار وزيره الشهير، وابن زيدون، والمعتمد نفسه[49].

ثالثا، أن بعض الأبيات الشعرية التي نقلها ابن الخطيب ـ وغيره كثير ـ تعكس لنا شعور الشخصيات التاريخية بحيوية ووضوح أكثر من النثر[50].

ب) نقل ابن الخطيب بعض الرسائل التاريخية الهامة ذات الطابع الأدبي الرفيع علاوة على قيمتها التاريخية. منها رسالة المعتمد بن عباد لابنه... في وصف انتصار المغاربة والأندلسيين على الفونسو السادس وأنصاره في معركة الزلاقة في 12 رجب 479 هـ/23 أكتوبر 1086م[51]. إن الرسائل التاريخية المرتبطة بالأندلس في عصر الطوائف والتي وصلتنا منقولة في المصادر التاريخية المتأخرة مثل «الحلل الموشية» لمؤلف مجهول تطرح مسألة تقويمها، بحيث هناك عدد من المشاكل التي تواجه المؤرخ عند رغبته في الاعتماد عليها بصفتها مصدرا تاريخيا. ولقد تطرقنا لقضية تقويم بعض الرسائل التي نسبت إلى شخصيات أندلسية ومغربية وإسبانية في تلك الحقبة مثل رسالة الفونسو السادس إلى المعتمد ابن عباد وجوابه ثم رسالة الملك القشتالي إلى يوسف بن تاشفين وجواب هذا الأخير[52].

4) مكانة «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» بصفتهما مصدرين تاريخيين بالمقارنة مع المصادر الأندلسية والمغربية والمشرقية ثم بالمصادر الإسبانية المسيحية والأوربية.

يمكن لنا أن نستنتج من خلال تقويمنا «للإحاطة» و«أعمال الأعلام» أنهما يشكلان مصدرين تاريخيين تكميليين من أوثق المصادر الأندلسية وأمتنها لدراسة التاريخ الأندلسي في عصر الطوائف. وقد استنتجنا من خلال مقارنة جوانبهما المختلفة مع جوانب متعددة للمصادر التاريخية الأندلسية المعاصرة والمتأخرة التي تطرقت للتاريخ الأندلسي في عصر الطوائف، فوجدنا مصادر أندلسية يمكن اعتبارها أهم من هذين المصدرين، إلا أن ذلك لا ينفي أهميتهما. فيجب اعتبار أهمية هذين المصدرين في إطار حركة التأريخ في الأندلس عامة، خصوصا فيما يخص تأريخها لعصر الطوائف.

إذا يجب تأكيد العلاقة العضوية لابن الخطيب بحركة التأريخ في الأندلس. فابن الخطيب يمثل ذلك التقليد التأريخي الأندلسي، إذ تأثر بالمؤرخين المعاصرين له وبالذين سبقوه على السواء.

فيما يخص مقارنة هذين المصدرين بالمصادر التاريخية المشرقية فيمكن القول إنهما أكثر إفادة منها لدراسة التاريخ الأندلسي في عصر الطوائف، مع وجود شبه بينها لأنهما يعتبران في النهاية جزءا من التقليد الإسلامي في كتابة التاريخ عموما. فهناك تشابه منهجي ومعرفي بينهما. إلا أن هذا لا ينفي الخصائص التي انفرد بها التأريخ الأندلسي[53].

---

49) «أعمال الأعلام»، المصدر السابق، ص 165 ـ 170، 161 ـ 162، 163 ـ 164.

50) مثلا اعتمد المعتمد بن عباد الشعر وسيلة للتعبير عن شعوره بكل وضوح إثر مقاومته للمرابطين قبل سقوط إشبيلية في أيديهم بقليل (أعمال الأعلام) المصدر السابق، ص 163.

51) «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج 2، المصدر السابق، ص 114 ـ 115.

52) لقد تطرقنا لمسألة أصالة هذه الرسائل الواردة في مصادر متأخرة في مقالين بالانجليزية بالاشتراك مع الدكتور انكوس ماكاي (جامعة ادنبرة) ثم انتقد الدكتور نرمان روث (جامعة وسكنسين الأمريكية) موقفنا الايجابي تجاه هذه الرسائل واعتبرها مزورة دون شك فنشرنا ردا على انتقاداته فطلب من المجلة التي نشرت هذا النقاش حق الرد الأخير الذي سينشر قريب وفيما يلي إحالة هذه المقالات :

M'hammad Benaboud and Angus Mackay, **The Authenticity of Alfonso VI's Letter to Yūsuf B. Tāsufīn, Al Andalus,** vol. XLIII (1978), pp. 233-237.

Angus Mackay and M'hammad Benaboud, **Alfonso VI of Léon and Castile, 'al-Imbaratūr dhu'l-Millatayn' in Bulletin of Hispanic Studies,** vol. LVI (1979), pp. 95-102.

Norman Roth, **Again Alfonso VI, 'Imbarātur dhu'l-Millatayn' and Some New Data in Bulletin of Hispanic Studies,** (Liverpool), vol. LXI, (1984), pp. 165-169. Angus Mackay and M'hammad Benaboud, **Yet Again Alfonso VI, 'the Emperor, Lord of [the Adherents of] the two Faiths, the Most Excellent Ruler': A Rejoinder to Norman Roth in Bulletin of Hispanic Studies,** vol. LXI, (1984) pp. 170-181.

(Revue du monde musulman et de la Méditerranée)

53) حول خصائص التأريخ الأندلسي في عصر الطوائف راجع المقال الذي أنجزناه في الموضوع والذي سيصدر خلال سنة 1986 في عدد خاص حول الأندلس «لمجلة العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط» التي تصدر بجامعة ايكس آن بروفنس :

وفيما يخص تأريخ ابن الخطيب - وتأريخ الأندلسيين إلى عصره - فيمكن القول إنه بالرغم من جميع الانتقادات التي يمكن لنا أن نوجهها إليه، فقد تفوق في كتاباته التاريخية على التأريخ في أوربا عموما.

لا يمكننا هنا أن نقوم بدراسة مفصلة لذلك بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الخصائص التي تميز منهج ابن الخطيب التاريخي والتي ظهرت حتى عند المؤرخين الأندلسيين المعاصرين لعهد الطوائف، ممن نقل عنهم ابن الخطيب، والتي لم تظهر في أوربا في إطار تقليد التأريخ إلا في القرن الثامن عشر. ومن هذه الخصائص تحديد أصحاب المصادر التي نقل عنها. مثلا، لم يشر ڤولطير (Voltaire) في القرن الثامن عشر في تأريخه للعالم إلى مصادره وأصحابها وقد انتقده بسبب ذلك المؤرخ البريطاني وليام روبرتسون (William Robertson) الذي عاش القسم الثاني من القرن الثامن عشر، عندما نوه بمعرفة ڤولطير الشمولية ولإتقانه الكبير للكتابة التاريخية عندما تطرق للتاريخ الأوربي سنة 1769، إلا أن روبرتسون اعتذر لعدم ذكر ڤولطير ضمن مصادره وهوامشه مبررا موقفه هذا بقوله : «...وبما أن (ڤولطير) لم يقلد المؤرخين العصريين إلا نادرا في ذكرهم المؤلفين الذين اقتبسوا معلوماتهم عنهم، فلم أر من الصواب أن أعود إلى هذا المصدر لتأكيد أي حقيقة مشكوك في صحتها أو مجهولة»[54].

بل إن ظاهرة ضبط المصادر لم تظهر في أوربا كتقليد تاريخي حسب الأستاذ دينيس هاي (Denis Hay) المتخصص في تاريخ التأريخ الغربي إلا في منتصف القرن الثامن عشر[55].

ومن جهة أخرى، كيف يمكننا أن نقارن بين قيمة «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» وبين المصادر المسيحية الاسبانية التي اهتمت بالتاريخ الأندلسي في عصر الطوائف ؟ نشير هنا إلى أن التاريخ الأندلسي عموما كان أكثر تفوقا من التأريخ المسيحي الإسباني. ويتجلى هذا التفوق بوضوح عند مقارنة المصادر الأندلسية والإسبانية التي اهتمت بالتاريخ الأندلسي في عصر الطوائف. لا يسمح لنا المجال هنا بتقديم مقارنة دقيقة، وسوف نكتفي بنقل بعض الاقتباسات لمن قام بذلك. من الجدير بالذكر أن الدكتور طوم دروري قام بمقارنة القيمة التوثيقية والتأريخية للمصادر الإسبانية والأندلسية بالنسبة للقرن الحادي عشر للميلاد (5 هـ) في إطار دراسته حول صورة الفونسو السادس عند المؤرخين العرب فوصل إلى استنتاج واضح يتجلى في تفوق المصادر الأندلسية على الإسبانية، ومن الجدير بالذكر أيضا أنه نقل اقتباسات عن أبرز المؤرخين الإسبان مثل رامون مننديث بيدال (Menendez Pidal) والأوربيين مثل راينهارت دوزي (Dozy) ليؤكد ويبرر هذا الموقف[56].

أما الأستاذ فرانثيسكو بونس بويجيس (Francisco Pons-Boigue) صاحب دراسة هامة أنجزها في القرن الماضي حول تراجم المؤرخين والجغرافيين الأندلسيين ومؤلفاتهم، فقد جاء في مقدمته لهذا الكتاب، أن فهم المؤرخين الغربيين للتاريخ الأندلسي مرتبط بفهمهم

54) William Roberston, « View of the progress of society in Europe », Prefaced to his **Charles V**, 5th ed., London, 1807, vol. I, p. 574, cited by Denys Hay (Denys Hay, **Annalists and Historians : Western Historiography From the VIII^th^ to the XVIII^th^ Century**, London, 1977, pp. 172-173).

فيما يلي النص الانجليزي الكامل الذي نقلنا جزءا منه إلى العربية :
« In all my enquiries and disquisitions... I have not once mentioned M. de Voltaire, who, in his Essai sur l'histoire générale, has reviewed the same period and treated of all these subjects. This does not proceed from inattention to the works of that extraordinary man, whose genius, no less enterprising than universal, has attempted almost every different species of literary composition... But as he seldom imitates the example of modern historians, in citing the anthors from whom they derived their information, I could not, with propriety, appeal to his authority in confirmation of any doubtful or unknown fact...».

55) Denys Hay, **op. cit.** pp. 172-176.

56) د. طوم دروري، «صورة الفونسو السادس وإسبانيا في عصره عند المؤرخين العرب» :
Tom Drury, **The Image of Alfonso VI and his Spain in Arabic Historians**, unpublished Ph. D. thesis, Princeton University, 1973, pp. 48-49.

ودراستهم للمؤرخين الأندلسيين بحيث قال : «...وعندما تصبح تأليف المؤرخين الأندلسيين معروفة عندنا كما نعرف المصادر المسيحية الناقصة والضئيلة، سوف نستطيع آنذاك أن نقول بأننا نعرف تاريخ الأندلس الحقيقي والأصلي»[57].

وأخيرا لخص الدكتور طوم دروري (Tom Drury) في دراسته حول صورة الفونسو السادس عند المؤرخين العرب رأيه بشأن هذه المقارنة قائلا :

«يمكن القول منذ البداية أن المصادر المسيحية خلال هذه الحقبة لا تقترب من المصادر الإسلامية (الأندلسية) لا من حيث شكلها ولا من حيث مضمونها»[58].

الخاتمــة :

تكمن قيمة مؤلفات ابن الخطيب في كونها مصدرا تكميليا أو إضافيا لدراسة الأندلس في عهد الطوائف. فقيمته أقل من قيمة المصادر المعاصرة لعهد الطوائف. إلا أن المصادر التكميلية لها قيمتها عندما يتعلق الأمر بعهد يبعد عنا بتسعة قرون، نظرا لقلة ما وصلنا من مصادر لا تشفي الغليل.

ومن جهة أخرى، لقد رأينا خصائص ابن الخطيب مصدرا لعصر الطوائف في إطار المصادر المتأخرة، سواء تعلق الأمر بالمصادر المعاصرة له أو بتلك التي وضعت بعده أو قبله. ومنها «الحلل الموشية» لمؤلف مجهول و«المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي. وأشرنا إلى بعض الأخطاء والضعف المنهجي التي اتصفت به والذي تجنبه ابن الخطيب في مؤلفاته.

ولقد قدمنا تقويما لكتابي ابن الخطيب «أعمال الأعلام» و«الإحاطة» بصفتهما مصدرين تاريخيين للأندلس في عهد الطوائف، ولكننا أبرزنا من خلال هذا التقويم بعض الخصائص التي انفرد بها ابن الخطيب في كتاباته التاريخية. إلا أن جانب المؤرخ هذا يمكن إبرازه بوضوح أكثر من خلال تحليل منهجية ابن الخطيب التاريخية في كتاباته التاريخية حول تاريخ غرناطة، بحيث تطرق لهذا التاريخ بصفته معاصرا لتلك الحقبة التاريخية أولا، ثم بصفته أحد صناع ذلك التاريخ نظرا للمناصب الوزارية والدبلوماسية التي شغلها، ونظرا لاحتكاك المباشر ببعض الحكام المغاربة والأندلسيين ولتعامله مع المصادر الرسمية تعاملا مباشرا. إلا أن هذه العوامل تسببت، رغم إيجابياتها في بعض التناقضات والسلبيات التي تطبع نظرة ابن الخطيب إلى معاصريه.

ويمكننا أن نقارن هذا الامتياز بما توفر عليها عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة في عهد الطوائف عندما تطرق لتاريخ غرناطة في تلك الحقبة، إلا أن ابن الخطيب تميز عن عبد الله بمعرفته الواسعة في عدة ميادين تاريخية وأدبية ودينية وسياسية. إن مقارنة ابن الخطيب وعبد الله ابن بلقين تتطلب مجالا أوسع، ولكن قد يخرج من يقوم بها بنتائج طريفة، لأن الأمر يتعلق بمؤرخين معاصرين لعهدين مختلفين (عهد الطوائف وعهد بني نصر) أرخا لغرناطة بأسلوبين مختلفين. وتجدر الإشارة إلى أن اختلافهما في المنهج يعود أولا إلى اختلاف الظروف التاريخية التي عرفتها غرناطة في عهد عبد الله أو عهد ابن الخطيب، ثم إلى اختلاف الرجلين واختلاف مناهجهما، وبالتالي إلى اختلاف تصورهما للتاريخ عامة ولتاريخ غرناطة على وجه الخصوص. ومع ذلك فإن ما رأيناه من خصائص ومميزات في منهجية ابن الخطيب كافية لاعتباره من بين المؤرخين الأندلسيين البارزين. ويجب علينا أن نعرف أن تاريخ ابن الخطيب للأندلس في عهد الطوائف

---

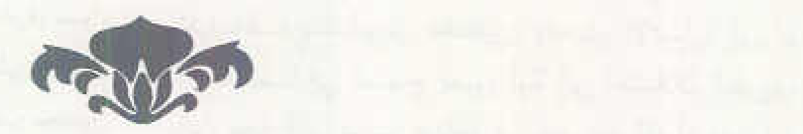
57) «المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون 800 ـ 1450م». فرنثيسكو بونس بويجيس :

F. Pons Boigues, **Los Historiadores y Geógrafos Aràbigo-Españoles, 800-1415 A.D.**, rep. Amsterdam, 1972, p.1.

« Mas para conocer la historia musulmana, necesitamos tener noticia previa de los historiandores musulmanes, estudiar su biografia y bibliografía, saber lo que nos resta de sus escritos, aquilatar su respectiva importancia ante la critica ; y cuando todo esto se haya lorgado, cuando las obras de los historiadores arábigos españoles sean tan familiares entre nosotros como pueden serlo las deficientes y exiguas fuentes cristianas, estonces podremos decir que conocemos la verdadera, la autentica historia arábigo-hispana ».

58) « It may be stated at the outset that Christian historiography of the period cannot approach that of the Muslims in quantity or quality ». (Tom Drury, **The Image of Alfonso VI and his Spain...**, op. cit., p. 48).

من خلال «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» يعد من أطرف ما كتبه، لأنه ألفهما في نهاية عمره بعد أن وصل إلى قمة نضجه الثقافي والفكري. لقد حاولنا في بحثنا هذا أن نبرز جوانب متعددة في منهجية ابن الخطيب التاريخية عند معالجته لعصر الطوائف، ومع ذلك قد ينتهي القارىء بتساؤل : هل خصصنا اهتماما مفرطا لهذا الموضوع على أساس أن هناك عددا من المؤرخين الأندلسيين لعصر الطوائف الذين يستحقون الاهتمام والدراسة أكثر من ابن الخطيب : أم إننا قصرنا في حق هذا الموضوع على أساس أن جل أبواب هذا البحث قابلة للتوسيع والتعمق ؟ مهما كان الجواب الذي سوف يفضله القارىء، نرجو أن يخرج هذا الأخير بتصور أوضح لابن الخطيب مؤرخ الأندلس في عصر الطوائف ولتقويم «الإحاطة» و«أعمال الأعلام» بصفتهما مصدرين تاريخيين للأندلس في تلك الحقبة. كما نرجو أن يخرج القارىء بمجموعة من التساؤلات تضاف إلى تلك التي دفعتنا إلى إنجاز هذا البحث.



مالم يُنشر من "إحاطة ابن الخطيب"

للأستاذ عبد السلام شقور

هـذه مجموعـة من التراجم انفردت بهـا قطعـة من الإحاطـة، ضمن مـا انفردت بـه من تراجم ونصوص أدبيـة[1]، نقدمها إلى القراء، وأملنا أن نكون بذلـك قد سـاهمنـا في ترميم كتاب الإحاطـة، هذا الكتـاب الـذي يفتقر إليـه كل الباحثين في حقل الدراسات المغربية والأندلسية.

هـذا وقد أتيح لي أن أقدم دراسة توثيقية عن هـذه القطعة، وذلك في (**الملتقى الأول للدراسات المغربيـة والأندلسية**) الـذي نظمتـه كليـة الآداب والعلوم الإنسـانيـة بتطوان في موضوع : «**ابن الخطيب : الشخص والعصر**» وحيث أن البحوث المقدمة في هذا الملتقى ستنشر بحول اللـه، فقـد رأيت أن اكتفي هنـا بتـدقيم مختصر، محيـلا الراغبين في مزيد من المعلومات عن القطعة المذكورة على أعمال تلك الندوة.

ولعلـه من المنـاسـب أن أشير إلى أن تحقيـق هـذه التراجم قد تم بالاعتماد على نسخة وحيدة بها محو كثير، نعم استأنسنا بنسخة ثانية منقولة عن هذه، ولكن ذلـك كـان في حدود ضيقة لكون هذه مليئة بالتصحيف.

ولم نلجأ إلى ترميم التراجم التي تحتـاج إلى ترميم، وإن تـوفرت لنـا أسباب ذلـك في بعض الأحيان، وذلـك خوفـا من أن نـدخل على النص مـا ليس منه، بـل إننـا لم نصحح ما رأيناه يحتاج إلى تصحيح، واكتفينا، بالإشارة في الهامش، إلى المظـان التي يمكن الاعتمـاد عليها من أجل المقـارنـة والتصحيـح، وذلـك كلـه رغبـة في احترام النص وتقديمه على حالته.

ولا بد أن أشير أخيرا إلى المساعدة القيمة التي لقيتها من طرف صديقي الأستاذ عبد الله المرابط الترغي، حيث أمدني بنسخة من كتاب صلة الصلة (المخطوط).

☆ ☆ ☆ ☆

1 ـ مـوسى بن عبـد الرحمـان بن يحيى العربي الحمـوي،[2] من أهـل غرنـاطـة ويعرف بالـخان.

1) انفردت هذه القطعة بما يربو على مائتين وثمانين ترجمة، وقدر كبير من النصوص الأدبية.

2) ورد في غاية النهاية : «موسى بن عبد الرحمان بن يحيى : أبو عمران، الزناتي الغرناطي. يعرف بالـخان.... مات سنة ثمان وعشرين وستمائة» 320/2 تأمل الفرق.

حاله : هذا الرجل أستاذ نحوي لغوي حافظ، من غرناطة، وأخذ الناس عنه كثيرا.

مشيخته : روى عن أبي القاسم بن ورد، وعبد الحق بن بونه، وأبي زيد السهيلي، وأبي محمد بن عبد الله، وأبي عبد الله بن حميد، وابن بشكوال، وأبي عبد الله بن الفخار، وغيرهم.

من روى عنه : ابن أبي الأحوص وغيره.

مولده : سنة وخمسين وخمسمائة.

وفاته : بغرناطة سنة احدى وثلاثين وستمائة. ذكره ابن فرتون في الذيل[3].

☆ ☆ ☆ ☆

2 ـ ميمون بن ياسين اللمتوني القائد أبو سعيد.

حاله : كان فاضلا دينا ورعا عارفا فيما رواه ذاهمة رفيعة في اقتناء الكتب[4].

مشيخته : أخذ عن مشايخ غرناطة، ورحل إلى المشرق، أدرك الطبري.

من أخذ عنه : سمع عليه أبو إسحاق بن قرقد...

☆ ☆ ☆ ☆

3 ـ موسى بن أحمد بن الليث الثقفي الإنبيري يكنى أبا عمران، ويعرف بابن الليث.

حاله : كان من الفقهاء والحفاظ الفضلاء.

مشيخته : سمع بألبيرة من أصحاب سحنون.

وفاته : توفي سنة تسعين ومائتين، وأوصى أن تباع كتبه ويفرق ثمنها على المساكين[5].

☆ ☆ ☆ ☆

4 ـ موسى بن جنون المصمودي من آل غرناطة ومشايخها وجلة عدولها المبرزين في الدلالة.

وفاته : كان حيا سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

5 ـ موسى بن علي بن محمد الأنصاري، غرناطي يكنى أبا عمران روى عن شريح.

هذا القدر ذكر فيه.

☆ ☆ ☆ ☆

6 ـ موسى بن محمد بن عبد الله، من أهل البيرة، الأموي، يكنى أبا عمران.

حاله : كان من أهل العدالة والمعرفة.

مشيخته : أخذ عن أهل بلده.

وفاته : توفي في حدود السبعين وثلاثمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

7 ـ مالك بن مفضل بن عبد الله بن سعيد بن رزين النميري من أهل غرناطة.

حاله : كان فقيها أديبا شاعرا مطبوعا.

مشيخته : روى بالمرية عن أبي عبد الله بن مشرف، وابن أسود وغيرهما[6].

مولده : سنة أربع وثمانين وأربعمائة.

وفاته : توفي في سنة ست وأربعين وخمسمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

8 ـ مالك بن عبد القادر بن مالك بن المفضل بن عبد الله بن سعيد بن رزين النميري يكنى أبا عبد الله.

حاله : كان فقيها فاضلا.

مشيخته : روي عن أبي بكر بن أبي زمنين كما ذكره ابن عبد الملك[7].

☆ ☆ ☆ ☆

3) تأمل الفرق في الاسم، وانظر الترجمة أيضا في التكملة : 1073.

4) صلة الصلة : القسم المخطوط ورقة 36، وبها زيادات هامة.

5) ورد في ترتيب المدارك 454/4 وبين الترجمتين خلاف فلينظر.

6) صلة الصلة : القسم المخطوط ورقة : 29.

7) صلة الصلة : القسم المخطوط ورقة : 29، ولا وجود لهذه الترجمة في النص المطبوع من الذيل والتكملة.

9 ـ **مسعود بن إسماعيل الهاشمي يكنى أبا الخير**، من أهل غرناطة وأصله من الثغر.

حاله : كان فقيها فاضلا شاهدا عدلا تاجرا بالقيسارية، وكان لسانه ثغريا، توفي بغرناطة[8].

☆ ☆ ☆ ☆

10 ـ **مسعود بن علي بن أحمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مسعود المحاربي من أهل غرناطة.**

ذكره ابن الزبير وقال : صاحبنا الأخص[9]، يكنى أبا يحيى.

حاله : قال فيه : كان من ذوي الفضل والمشاركة والتصميم على مذهب مالك والغيرة على السنة والبغض لأهل البدع والمجانبة لهم.

مشيخته : له سماع على الشيخين : أبي الحسن الحفاء، وأبي عبد الله الحرشي، وملازمة للأستاذ أبي جعفر بن خلف، وحضر سماع أبعاض من كتب شتى، على أبي الحسن الغافقي، ولازم القاضي أبا القاسم بن ربيع في التفقه، وطالت ملازمته له، وحمل عنه «مستصفى أبي حامد».

وفاته : توفي بغرناطة.

☆ ☆ ☆ ☆

11 ـ **مسعدة بن ربيعة بن صخر بن شراحبيل بن عامر بن الفضل بن برد بن بشر الداخل.**

حاله : قال القاضي أبو جعفر[10] : مسعدة كان متصفا بالجود والإحسان، وهو أول من تسمى كما في علمي في هذا البيت بمسعدة.

وقرأ على أبيه ربيعة ولازمه وانتفع به، وخلفه في الشورى بناحيته، واتسعت حاله.

☆ ☆ ☆ ☆

12 ـ **مسعدة بن سعيد بن مسعدة بن ربيعة بن صخر، يكنى أبا الفضل[11].**

حاله : كان من أهل العلم، والحفظ أغلب عليه، عرض نصف المدونة على أبيه في عرضة واحدة، ومات على خير عمل بقريته.

وفاته : سنة أربع وسبعين وثلاثمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

13 ـ **مجاهد بن محمد بن أحمد النصري، من أهل غرناطة، يكنى أبا الحسن.**

حاله : عدل فاضل من أهل الشورى بالحضرة، عارف بالوثائق، قديم العدالة والخيرية، ناب عن قضاة الجماعة.

مولده : عام أربعة وثمانين وستمائة.

وفاته : منتصف جمادى الأولى من عام خمسين وسبعمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

14 ـ مجاهد بن مفارق ابن أبي عزة الفزاري، يكنى أبا الحسن.

حاله : نبيه محدث كان ممن يشاور في كتب الوثائق.

مشيخته : روى عن أبي زمنين ؟ وغيره.

وفاته : توفي في حدود الثلاثين وأربعمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

15 ـ **معبد بن عبد العزيز بن سعيد بن أصبغ الغساني : أبو أمية، الألبيري.**

حاله : قال : عني بطلب العلم، وهو كان مفتي «البشارة»، وعليه كانت تدور أحكامها وكان صاحب صلاة غرناطة، ومن الخطباء البلغاء.

☆ ☆ ☆ ☆

8) إشارة لطيفة من ابن الخطيب إلى لهجة أندلسية لعلها كانت متأثرة بالعجمية.

9) لا وجود للترجمة فيما بين يدينا من نصوص صلة الصلة.

10) لا وجود للترجمة فيما بين يدينا ـ من نصوص كتاب صلة الصلة.

11) هذا حفيد صاحب الترجمة التي تسبقه.

16 ـ **معبد بن علقمة بن ناصر الشعباني.**

من فقهاء غرناطة من العلماء.

حاله : كان الأغلب عليه الفرض والمساحة، وشرب على تأويل تأوله.

مشيخته : سمع من رجال سحنون، ولقي بقرطبة بقي بن مخلد.

وفاته : توفي سنة عشرين وثلاثمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

17 ـ منصور بن أحمد بن عبد الملك الأنصاري : أبو الحسن من أهل قلية «دوركر» من إقليم الاشر[12].

حاله : كان من الحفاظ للمسائل، طلب وتفقه وحفظ المدونة.

مشيخته : عرض المدونة على القاضي أبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم، وعلى أبي الحسن المري.

وفاته : توفي عن سن عالية سنة سبع وسبعين وخمسمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

18 ـ **مخارق ابن أبي عزة الفزاري، من أهل غرناطة من قرية...**

حاله : كان من أهل العلم والخير صحب الفقيه الزاهد أبا عبد الله...، وحدث عنه ابنه مجاهد بن مخارق[13].

☆ ☆ ☆ ☆

19 ـ **مرجى بن محمد بن أحمد الفزاري من أهل البيرة، غرناطي.**

حاله : من أهل الدين والفضل والخير والصلاح والطلب حج مع أبيه سنة[14]... وستين وخمسمائة.

مشيخته : قرأ على الأستاذ أبي عبد الله بن عروس.

وفاته : توفي بعد التسعين وخمسمائة.

20 ـ **مخلص بن عبد الله بن عبد الرحمان الأنصاري، يكنى أبا الحسن من أهل غرناطة.**

حاله : كان شيخا جليلا، فقيها نبيها، شاهد عدل.

مشيخته : روى عن صهره الأستاذ أبي جعفر أحمد ابن أبي الحسن علي ابن الباذش، وعن المشاور أبي القاسم عبد الرحيم، وعن القاضي أبي محمد ابن عطية.

☆ ☆ ☆ ☆

21 ـ **مطرف بن عيسى بن أيوب، الغساني، يكنى أبا القاسم، غرناطي.**

من أهل «أطرجنة».... من «قنب اليمن».

حاله : له تصرف في الإعراب وحفظ الأخبار، **وألف كتابا في فقهاء البيرة، وكتابا في شعرائها.**

وفاته : توفي بقرطبة، وحمل ميتا إلى غرناطة، سنة ست أو سبع وخمسين وثلاثمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

22 ـ **مالك بن أحمد بن الحصين بن عبد الله بن عطاف، العقيلي، يكنى أبا خالد.**

حاله : كان من أهل العناية بالعلم، وكتب منه الكثير.

مشيخته : روى عن أبيه، وأبي الحسن بن الباذش، ولازمه، وأبي عبد الله... حفيد مكي، وأبي فتح بن نصر.

☆ ☆ ☆ ☆

23 ـ **موسى بن عبد الله بن إبراهيم بن أحمد، التجيبي، المرسي، يكنى أبا البركات[15].**

حاله : قال شيخنا فيه : هذا عدل، أديب، خطيب.

---

12) صلة الصلة مخطوط ورقة 33.

13) انظر الترجمة رقم 11 من هذه التراجم.

14) صلة الصلة : وفيها : فحج صحبة ابنه سنة ثمان وستين.

15) صلة الصلة : مخ 24 «موسى بن عبد الله بن إبراهيم التجيبي من أهل مرسية، يكنى أبا البركات، ويعرف بالقسيحي، روى عن أبيه القاضي أبي محمد وأبي عيسى ابن أبي السداد، وأبي علي الرفاء، وأبي عبد الله/القرشي، ويحيى بن يحيى الأصبحي الحكيم، وحسن ابن محمد بن مسعود الأنصاري، وهؤلاء من أهل بلده، ومن المارين عليها ممن أخذ عنه : أبو الحسن بن واجب، وأبو بكر بن محرز، وأبو عبد الرحمن بن غالب، وأبو العباس بن مكنون، وتلا بغرناطة بحرف نافع على أبي محمد الكراب...».

مشيخته : من شيوخه والده القاضي أبو محمد، وأبو عيسى بن أبي السداد، وأبو علي الرفاء، وأبو عبد الله القرشي، ويحيى بن يحيى الحكم، وحسن بن محمد بن مسعود مرسيون (كذا)[16]، ومن القادمين : أبو الحسن بن واجب، وأبو بكر بن محرز، وأبو عبد الرحمان بن غالب، وأبو العباس بن مكنون، وتلا بغرناطة على أبي محمد الكراب.

مولده : في رمضان عام عشرة وستمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

24 ـ **موسى بن محمد بن عبد الملك[17]... بن محمد بن خلف بن سعيد بن محمد بن عبد الله بن سعيد بن الحسن بن عثمان بن محمد.**

يكنى أبا عمران، قلعي.

حاله : قال صاحب... وهو عشرة سنة، وخطه مشهور في أهل بيته وصناعته، وكذلك حفظه... والتاريخ وصناعة الإنشاء، ولما توفي أبوه عاش في نشبه، وانتقل إلى مراكش، وتعلق بأبي سعيد بن جامع، فارتاش، ثم ولي الولايات منها بالأخماس بإشبيلية، ثم نقل إلى الفحص بها.

شعره :

قال من قصيدة :

لئن كان الزمان سطا علينا
وغادرنا نهيم بكل واد
لماذا[18] لانت قناة الصبر منا
ولا دنا له بعد الجلاد ؟!

وقال يراجع الحسن بن المفضل بإشبيلية :

يا صفيا ما زال خير مواتي
ضد ذكر الأحياء والأموات
ثم فاسجد لها عشيين نهار
حجبوها بالنار في الظلمات
واتخذني لها نديما، فإني
لك طوع، في سائر الأوقات
سر بنا للعروس «أرشتجوسي»[19]
تتهب ليتنا بهاك ومات

مولده : ولد في الخامس من رجب، سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة.

وفاته : بثغر الأسكندرية، يوم الإثنين، الثامن من شوال سنة أربعين وستمائة، ودفن تحت المنارة.

☆ ☆ ☆ ☆

25 ـ **مكي بن صفوان بن سالم، الأمي[20]؟**

حاله : ولي أحباس البيرة، وسمة بها من رجال سحنون.

وفاته : توفي في سنة ثمان عشرة وستمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

26 ـ **ميمون بن محمد بن عبد الحق، بن أحمد، بن سدراي، بن طفيل، بن أحمد، بن القاسم، بن عبد ربه، بن شعيب، بن قيس، بن عامر ابن سعيد يزيد، بن وداعة، بن ناجية، بن خلف، الداخل إلى الأندلس، المرادي، ثم... النفزي، من «بشارة غرناطة»... كنيته أبو وكيل.**

حاله : كان من أهل الزهد والفضل... وقورا صبورا... وكان أكثر عمله التصوف، **وله فيه تقييدات،** تدل على النبوغ فيه...[21] من أهل المقامات والأحوال.

---

16) الهامش السابق وفيه: حسن بن محمد بن مسعود الأنصاري.

17) لم يترجم له صاحب أعلام مراكش وأغمات وإن كان على شرطه.

18) في الأصل «لماء».

19) كذا مع الشكل في الأصل، ولعله مكان مخصوص.

20) ورد في جذوة المقتبس للحميدي : «مكي بن صفوان بن سليمان بن سليم، من موالي بني أمية، محدث بيري، ويقال بيري... مات بالأندلس سنة ثمان وثلاثمائة» ص 329. وانظر الترجمة أيضا في تاريخ علماء الأندلس ت 1479، وفيها أن وفاة صاحب الترجمة كانت سنة 313.

21) كلمتان غير مقروءتين في الأصل.

مشيخته : قرأ بغرناطة على الأستاذ الشريف أبي علي بن... ورحل إلى مرسية وإلى إشبيلية، فأخذ عن علمائها.

وفاته : توفي بغرناطة في أواخر ذي قعدة، عام ستة وخمسين.

☆ ☆ ☆ ☆

27 ـ **مغيم (كذا) بن الند (كذا) بن يحيى، العامري**، من النازلين بقرية (طعير) من إقليم «برجله».

حاله : كان من المتقدمين الناسكين المجتهدين.

☆ ☆ ☆ ☆

28 ـ **ملوك التجابي**

حاله : قال أبو القاسم الغافقي : أدرك الأئمة والعلماء وكان مجاب الدعوة، أتاه بعض جيرانه في عام مسغبة، فسأله دعوة، فقال : بت الليلة. قال : فلما كان من الليل، سمعه وهو يقول : اللهم إن هذا أتاني يرجو أن تكون لي دعوة مجابة، فتقبل اللهم صالح الدعاء، وأغثنا بغيث السماء، يا من له الأسماء الحسنى و(الصفات العليا).

قال : فمطروا تلك الليلة ورحموا.

وفاته : توفي قريبا من الأربعمائة[22].

☆ ☆ ☆ ☆

29 ـ **مريم بنت إبراهيم، بن صقيل، بن سدراى المرادى.**

حالها : كانت من أهل الذكاء والنبل، ذات خط بارع، وقريحة جيدة، وعقل ودين وصون، وكانت تحت أبي محمد بن وهبون الكلاعي، فولد له منها أحمد، ثم خلف عليها.

وفاتها : توفيت يوم الإثنين، غرة جمادى الآخرة، سنة خمس وأربعين وخمسمائة، قاله أبو القاسم الملاحي.

☆ ☆ ☆ ☆

30 ـ **محبة بنت ابن عبد الرزاق. بشرية من عمل غرناطة.**

حالها : كانت أديبة، شاعرة، من طبقة نزهون القليعية[23].

☆ ☆ ☆ ☆

31 ـ **مسعدة بنت الأستاذ الإمام أبي الحسن علي بن أحمد بن الباذش.**

حالها : كانت تحت الفقيه أبي عبد الله النميري، ولها ذكاء، ونبل، ودين.

مشيختها : كانت تروي عن أبيها، وأخيها الأستاذ أبي جعفر، وعن زوجها أبي عبد الله النميري.

وفاتها : توفيت بغرناطة، سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

32 ـ **محبة البلنسية.**

حالها : من كتاب «الملاحي» : كانت امرأة فاضلة، كثيرة العمل، تسأل عن دينها من لقيته، من أهل العلم، كثيرة الصوم والصلاة والخير، لا يشغلها شيء عن الله، منقبضة عن الناس...

وفاتها : توفيت سنة عشر وستمائة، ودفنت بمقبرة باب البيرة، من غرناطة.

☆ ☆ ☆ ☆

33 ـ **لبيب الفتى العامري[24] ملك طرطوشة وما إليها.**

حاله : كان داهية حازما، امتسك بالثغر، وانضم إليه كثير من خالية العامرية، فضخم أمره، ولما انقرض أمر الفتي : «مبارك» و«مظفر» ببلنسية، لحق بها، فاست عن أهلها، فملكها، فصارت إلى عمله. قال : ومقتوه، وعلم ذلك،

---

22) الصلة : 625/2.

23) نزهون أديبة شاعرة، لها أخبار مع أبي بكر الكتندى، الإحاطة 344/3 نقلا عن ابن الأبار. أما محبة هذه فلم نقف لها على أثر فيما بين يدينا من مصادر.

24) ممدوح بن دراج القسطلي وهو من موالي العامريين، ديوان ابن دراج ص 90، وانظر أخباره في نفس الصفحة جمعها المحقق الدكتور محمود علي مكي، ما أورده المحقق هناك يتفق مع ما ذكره ابن الخطيب هنا.

فلاذ بالطاغية «أمير الفرنجة»، واستبلغ في مهاداته وإلطافه و(الطاغية ؟) إليه، فثار أهل بلنسية به، وصار إلى عبد العزيز بن أبي عامر حسبما يتقرر ذلك كله مستوفي حيث يليق الاستيفاء[25].

وصوله إلى غرناطة : وصل في الجملة من أولياء المرتضى الذين كانت عليهم الوقيعة الصنهاجية بظاهرها، وهذا ما يمنع من ذكره خوف الإطالة.

☆ ☆ ☆ ☆

34 ـ لب بن محمد بن عبد الملك بن سعيد بن خلف بن سعيد القيسي، القلعي، يكنى أبا عيسى.

حاله : من كتاب «الطالع». قال : كان له حظ من الخط البارع، وخصوصية من الأدب يمتاز بها من غير أن يظهر له نظم أو نثر، وإنما ذكر لنباهته وكثرة عقبه، ويقال إنه ورث من أبيه وأمه عشرين ألف دينار، وقد كان أبوه وصاه على إخوته، فاعتكف على الجميع، سامحه الله، ما بين قنص ظباء الوحش والأنس، ولم يفرغ من مجالس اللذات والأنس.

وفاته : كان حيا سنة ثلاث وعشرين وستمائة.

وعناه موسى بن سعيد بقوله :

أبا عيسى فرغت من الوجود[26] ولكن بعد نيل مدى مديد
وصيدا لها ديات بكل نهد وتحض للسوالف والنهود
وأكواس تدور عني بدور وقوا لك، طول سكرك بالعهود
فإن... صحوت من الأماني وأنشدت المنى : «هل من مزيد» ؟
وكيد عليك دهرك بالرزايا وطابت بالترات وبالحقود
غدوت كأجرب فيهم طريد يردون التحية من بعيد

☆ ☆ ☆ ☆

35 ـ الليث بن المطرف بن عبد الرحمان الغساني، من أهل البيرة، من ساكني إقليم «قنب اليمن»[27].

حاله : عني بطلب العلم، حج، وكان يدعي بناحيته : «بالليث الصغير»، وهو جد مطرف بن عيسى الفقيه[28].

☆ ☆ ☆ ☆

36 ـ لب بن محمد بن فرج ؟ الأنصاري، عريب، يكنى أبا عيسى.

نشأ بمراكش، ورحل إلى الأندلس طالبا للعلم.

مشيخته : قرأ بغرناطة النحو على أبي عبد الله بن عروس، وأخذ عن الحاج الحسن بن لحوتر، وأجازه. وقرأ القرآن بسبتة على أبي زكرياء الهوزلي، وروى بها عن أبي القاسم التونسي.

وفاته : توفي بسبتة ثاني شهر شوال عام ثمانية وثلاثين وستمائة. ودفن بمقبرة «زجلو»[29].

☆ ☆ ☆ ☆

37 ـ لب بن عبد الواحد اليحصبي، يكنى أبا عيسى[30].

حاله : من «المسهب للحجاري» ! قال : أنجبته «قلعة بني سعيد» وكان تهذيبه وتخريجه بإشبيلية، ونظر في الفقه، ثم مال إلى العربية، فلما انتهى منها إلى غاية نبيلة،

---

25) لعل ابن الخطيب يشير بذلك إلى كتابه «أعمال الإعلام...».

26) كذا، ولعل الأصح أن تكون، المجون.

27) أنظر الترجمة رقم (20).

28) «قنب اليمن» ينتسب إليها كثير من أعلام هذه القطعة.

29) مقبرة شهيره بسبتة، أقبر بها عدد من الأعلام.

30) وهذا مما استدرك كذلك على كتاب «الإعلام» لعباس بن إبراهيم.

صار يقرئ أبناء أعيان دولة اللثام بمراكش. قال : وهناك **جمع شعره.**

أنشد لنفسه :

بـــدا ألف التعريف في طرسى خـــده

فيـــا هـــل تراه بعـــد ذلـــك ينكر

وقـد كـان كـافـورا، فهـل أنـا تـارك

لـــه بعـــد وفـــاه سكر وعنبر

ومـــا خير روض لا يرف بشـــانـــه

وهـــل أنيـــك الأثـــواب إلا المشهر

☆ ☆ ☆ ☆

38 ـ **ليلى، معتقة أبي بكر بن خطاب، من أهل مرسية.**

ذكرها القاضي أبو بكر ابن أبي جمرة، قال : «إنها كانت فاقت نساء عصرها في الذكاء والفهم في غير نوع من العلم، وذلك ما حمل القاضي أبا القاسم بن هشام بن أبي جمرة، قاضي غرناطة على تزويجها مع جلالة قدره في العلم والدين والبيت، وكان قد يعرض بخطبتها جماعة، فلم تجبهم، وأجابت القاضي أبا القاسم المذكور، واشتمل عليها، وولع بها حتى قال في ذلك بعض (الشعراء)[31] :

قـــل لأبي جمرة والحـــديث شجـــون

أصـــابتـــك ليلى أم عراك جنـــون ؟!

بعت الأمـــانـــة والـــديـــانـــة والتقى

ومضى بعضٌ بَتَـــشـــانِـــه المغبـــون

وفاتها : توفيت عنده قبل ولايته قضاء غرناطة بمدة، وكانت ولايته بها سنة ثمان وتسعمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

31) محو في الأصل.

32) لعله صاحب بسطة ثم الجزيرة، واسمه الكامل، نصر بن إسماعيل بن أحمد بن محمد بن نصر، اللمحة البدرية في الدولة النصرية ص : 37.

39 ـ **نصر بن إسماعيل بن نصر[32].**

حاله : كان هذا... موسوما بفروسية وكرم وخير... المركب، حسن الأخلاق مترية للإمارة... استدعاه... بها إلى القيام مقامه... ولحق بسلطان النصارى، ثم رام التحول إلى العدوة، فهلك على ظهر البحر... عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

40 ـ **نصير بن إبراهيم بن أبي الفتح الفهري، يكنى أبا الفتح.**

أصلهم من حصن... من عمل مرسية، ولهم في الدولة النصرية مزية خصوا بها... ويستعمل بعضهم في وزارة السلطان.

حاله : نقلت من خط شيخنا أبي بكر بن شبرين، قال : في السادس عشر لذى قعدة منه، (يعني عام عشرة وسبعمائة). توفي بغرناطة القائد المبارك أبو الفتح، أحد الولاة الأخيار الذاكرين لله تعالى، أولو النزاهة والوقار.

☆ ☆ ☆ ☆

41 ـ **نصير بن إبراهيم بن نصير بن إبراهيم بن نصير الفهري. أبا الفتح، حفيد المذكور معه في هذا الباب[33].**

حاله : من كتاب : «طرفة العصر»: نسيج وحده في الخير والعفاف ولين العريكة[34] ودماثة الأخلاق، إلى بعد الهمة، وجمال الأبهة، وضخامة الجد، واستجادة العدة، وارتباط الغارة، استعان على ذلك بالنعمة العريضة بين متأدية إليه من ميراث، ونشاب، من خير المتغلب على الدولة؛ صهره ابن المحروق (معتامه ؟) لبنته، ونمت حال هذا الشهم النجد، وشخت رتبته حتى خطب للوزارة في أخريات أيامه، وعاق عن تمام المراد به إلحاح السقام على

33) يقصد صاحب الترجمة رقم : 38. ورد صاحب الترجمة : 39 في المطبوع باسم نصر، انظر الإحاطة والبتناه هنا لصلته بالترجمة رقم 40، وللتصويب المشار إليه.

34) في الأصل: الحركه، ولا معنى لها.

بدنه، وملازمة الضنا لجثمانه، فمضى لسبيله، عزيز الفضل الخاصة، ذائع الثناء، نقي العرض، صدرا في الولاة، غنيّ في القواد الحماة.

وفاته : توفي بغرناطة، ليلة يوم الجمعة، الثامن والعشرين لجمادى الآخرة، من عام خمسة وأربعين وسبعمائة، وكانت جنازته نهاية الاحتفال، يحب إليها السلطان، ووقف بإزاء ملحده إلى أن ووري، تنويها بقدره، وإشارة ببقاء الخدمة على عقبه، وحمل سريره الجملة من فرسانه وأبناء نعمته.

☆ ☆ ☆ ☆

42 - نافع بن مالك بن أحمد بن محمد بن سهل الأزدي، يكنى أبا القاسم، من أهل غرناطة.

وقد تقدم الكلام في أوليتهم.

حاله : قال ابن مسعدة : هذا رجل لم يرتكب قط منذ نشأ إلى وفاته شيئا يندم عليه، أو أظهر ثلما في دينه، لازم الطهارة، والعدالة، والسمت، والوفاء، (كان كثير الصدقة، صابرا على إقامة الصلوات في مساجد الجماعة، وقفا على ذلك، (زاهدا) في الشياخة والوزارة ومجالسة السلطان وتوفي بغرناطة.

☆ ☆ ☆ ☆

43 - الناصر بن عمر بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق بن محيو.

أوليته : معروفة، تنظر في أسماء إخوته وكثير من أهل بيته.

حاله : هذا الرجل (أطهر الناس) مذهبا، عفيف (اليد واللسان) موثر للحشمة، مصاحب... الحلال، وحج لما خف إخوانه[35] إلى طلب حقهم في ملك المغرب، مؤثر للعافية التي سألها رسول الله ﷺ عليه وسلم مع كونه محلا للترشيح، ونافقا في سوق الفتنة، «**فوقاه الله سيئات ما كسبوا**» وهو إلى هذا العهد متبوئ كرسي التجلة، قريب المجلس من أريكة الملك، مرموق بعين البر، مجتمع على فضله وحشته، وهو فتى القوم سنا، وأقربهم في مدارج العمر حدا، تولاه الله.

☆ ☆ ☆ ☆

44 - نابغة بن إبراهيم بن عبد الواحد بن اليسر الالبيري.

أصله من قلعة يحصب.

حاله : كان عني بطلب العلم، وكان حسن الخط، كاتبا متصرفا في الفتيا، وعقد الشروط، حافظا للغة، والإعراب.

مشيخته : روى عن سعيد بن (حمير ؟) ومحمد بن لبابة.

وفاته : توفي سنة عشرين وثلاثمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

45 - نصر بن أبي القاسم، بن نصر، الأنصاري، يكنى أبا حبيب، من أهل غرناطة.

حاله : كان كاتبا فاضلا حاجّاً شاهدا، عدلا، وكان تاجرا بقيسارية غرناطة.

مشيخته : أخذ في رحلته عن أبي الطاهر السلفي، وعن جماعة من شيوخ مصر.

وفاته : توفي بغرناطة بعد السبعين وخمسمائة.

☆ ☆ ☆ ☆

---

35) أنظر ترجمة أحد إخوانه في الإحاطة، النص المطبوع 293/3، ففيه ترجمة لـ «منصور بن عمر بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق بن محيو... والمترجم له أمير من أمراء الدولة المرينية، وسترد تراجم بعض أفراد بيته.

معاهد العلم والتّعليم بالأندلس في عهد المرابطين

للدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش

اهتم المرابطون[1] بالتعليم ونشره منذ اللحظة الأولى التي ارتبطوا بها بدعوة ابن ياسين[2] وأخذوا يقبلون على الكتاتيب والمدارس في شغف، واعتنوا بنشرها في أنحاء المغرب، وليس أدل على ذلك من أن ابن تومرت قبل سفره للمشرق قد حفظ القرآن الكريم وجوده وألم بقدر من علوم الدين واللغة العربية بمسجد قريته إيجلي الواقعة بجبال الأطلس ببلاد السوس[3] مما يدل على انتشار معاهد العلم.

وعندما احتك المرابطون بحضارة الأندلس، تفتحت أمامهم آفاق جديدة في العلم، وبدأوا يتعلمون من الأندلسيين الذين عرفوا بحبهم للعلم وشغفهم الكبير بالتعلم، فاهتموا بتربية وتعليم أبنائهم منذ نعومة أظفارهم، ولم يكن التعليم مقصورا على الأولاد، بل شمل البنات أيضا، ولم يطرأ أي تغيير على النظام الذي كان معمولا به من قبل، إذ كانوا يرسلون أبناءهم إلى الكتاب الذي يسمونه بالمحضرة، أو الحضار أو المسيد،[4] وعلل الدكتور بنشريفة[5] سبب تسمية الكتاب بالمحضرة لحضور التلاميذ إليه أو لكونه يحضرهم ويهيئهم للتعليم المتوسط أو العالي، وكلمة المحضرة أو الحضار ما زالت مستعملة إلى اليوم.

وبرغم اهتمام المرابطين بالتعليم، إلا أنه لم يكن عندهم مدارس خاصة لتلقي العلم كما كان الحال بالمشرق، بل ظل المسجد هو المكان المخصص للدراسة، فإن لم يكن المسجد فبيت الأستاذ نفسه، وطالب العلم هو الذي ينفق على نفسه، وربما ترك عمله الذي يتعيش منه من أجل تلقي العلم، يقول المقري :[6] ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون جميع العلوم في المساجد بأجرة، فهم يقرؤون لأن يعلموا، لا لأن يأخذوا جاريا، فالعالم منهم بارع، لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه، يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه، وينفق من عنده حتى يعلم.

وكان ابن عبدون[7] ينهى عن تعليم الأطفال في المساجد، ويأمر بأن يكون لهم محضرة خاصة بهم، وإن

1) لصاحبة المقال بحث عن مراكز الثقافة والتعليم على عهد المرابطين في بلاد السودان.

2) انظر لصاحبة المقال بحثا حول رباط ابن ياسين من مجلة المناهل عدد 11 / 1978.

3) ابن القطان : نظم الجمان، ص 37.

4) ابن عبدون : رسالة في الحسبة، ص 25.

5) الزجالي : أمثال العوام، تحقيق د. محمد بنشريفة، ص 1، ص 231.

6) المقري : نفح الطيب، ص 1، ص 221.

7) ابن عبدون : م. س. ص 24، 25.

كان ولابد في المسجد، فتكون في السقائف خشية أن يتسبب الأطفال في نجاسة المسجد.

واهتموا بالمحضرة والشخص الذي الذي يقوم بتأديب الصغار، واشترطوا فيه شروطا عديدة، لأنه مسؤول عن ترويض الصغار، فكان يشترط في المؤدب ألا يكون عزبا، ولا شابا، بل يكون شيخا خيرا، دينا عفيفا، ورعا، قليل الكلام والشهوة إلى استماع مالا يعنيه، وأن لا يحضر الجنائز البعيدة، ولا يكثر من البطالة، ولا يهمل الصبيان، ولا يتغيب عنهم إلا لأخذ الغذاء والوضوء، ويكون راتبا في مكانه، محافظا على حوائج الصبيان.[8]

وبالرغم من الاشتراط على المؤدب بألا يكثر من عدد المتأدبين عنده، حتى يستطيع أن يؤدبهم ويعلمهم، إلا أن كثيرا من أصحاب هذه الكتاتيب لا يلتزمون بهذا الشرط، وكان الفقيه الزاهد أبو العباس ابن العريف[9] (ت 536 هـ / 1141م) يرى أن يباح للمؤدب المشهور له بالصلاح والعلم وعدم الجشع إذا وجد في نفسه القدرة أن يعلم عددا أكبر من الصبيان، إذ يرى في تعليم الصغار القرآن ثوابا وأجرا، فيقول «إذا علم المعلم من نفسه علم يقين أنه ليس بحريص على حظ نفسه من المال والجاه، وأمكنه أن يستكثر من الصبيان بوجه مباح صحيح فعل من ذلك الغاية، فإن أولى الناس بتعليم الخير أقربهم من القبول».

وكانوا يراقبون تعليم أولادهم[10]، ويختبرون حقهم، ولا يقبلون عذر المؤدب إذا أهمل أو قصر[11]، ويجلس بعض الآباء بالقرب من المحضرة ينتظر خروج أولادهم، ومنهم من يدخل بين الفينة والأخرى يسأل عن شيء مما يشوش على المؤدب[12] ويزعجه، ويرون ضرورة استعمال الشرة في تعليم هؤلاء الصغار حتى يتعودوا من صغرهم على العلم[13].

ويرى ابن عبدون[14] ألا يؤدب الصبى بأكثر من خمسة أسواط للكبير وثلاثة للصغير، وتكون من الشدة على حسب احتمالهم، وذلك أن إرهاف الحد من التعليم، مضر بالمتعلم لا سيما أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباه بالعسف، والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والغش والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها، ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين[15].

أما المواد التي كانت تدرس لهؤلاء الصغار في المرحلة الأولى مرحلة الكتاب فهي تعلم القرآن الكريم الذي جعلوه أصلا من التعليم، ثم أخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والهجاء، وحسن الألفاظ في القراءة وتجويد التلاوة، ويأمر من كان كبيرا بالصلاة ويكتب له التشهد وما يقول في الصلاة ويعطى بعض الحساب[16].

أما القاضي أبو بكر بن العربي فكان يرى تقديم العربية والشعر على سائر العلوم، «لأن الشعر ديوان العرب»، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينتقل إلى دروس القرآن، فإنه يتيسر عليه بهذه المقدمة، لأنه من الصعب أن يؤخذ الصبي بكتاب الله يقرأ ما لا يفهم، فيكل ويتعب عن فهم غيره، ثم بعد ذلك ينظر في أصول الدين ثم أصول الفقه، ثم الجدل، ثم الحديث وعلومه،

---

8) ن. م.

9) مخطوط طريق السعادة وتحقيق طريق الإرادة (589)، ابن عباد الرندي : الرسائل الصغرى، الرسالة الخامسة من رسائل ابن العريف.

10) انظر د. حسين مؤنس وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس، صحيفة المعهد المصري بمدريد المجلد الثاني، سنة 1954، الرسالة التي أرسلها لأمير علي بن يوسف أمير المسلمين إلى ابنه أبي بكر ينهره فيها ويقرعه بسبب شكوى الوزير أبي مروان بن زهر الذي يقوم على تعليمه وتربيته.

11) يقولون «لاصبى يحفظ، ولا مؤدب يعذره»، الزجالي : م. س. ص 223.

12) ابن عباد الرندي : م. س، الرسالة الرابعة.

13) يقولون «ضرب المعلم للصبي كالماء للزرع».

14) ابن عبدون : م. س. ص 25.

15) ابن خلدون : المقدمة، ص 4، ص ص 1363، 1364.

16) ابن عبدون : م. س. في 25، ابن خلدون م. س 1360

ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان إلا أن يكون المتعلم متقبلا لذلك، لجودة فهمه ونشاطه وذكائه[17].

وكان يرى الاقتصار على كتب الأشعرية والعبارات الإسلامية والأدلة القرآنية، أما العلوم الأخرى كالفلسفة وعلم الكلام وكتب الباطنية وغيرها فهذه تتوقف على الشخص إذ وجد في نفسه منة، أو تفرس فيه الشيخ المعلم له لذلك فلابد من توقيفه على صميم مآخذ الأدلة، واتساع درجات العلم، وتمكنه من بحبوحات المعارف ـ حتى يكون مستقلا بأعباء الشريعة مطيقا على حمل أثقالها، بصيرا بالنضال عنها والذب عن حرماتها، إذا احتيج إليه فيها[18].

ولكن الأندلسيين كانوا يؤثرون دراسة القرآن تبركا وثوابا، وخشية ما يعرض للولد في سنوات الصبا من الأمراض والآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن لأنه ـ مادام في الحجر ـ منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ربقة القهر، فربما عصفت به رياح الشبيبة، فألقته بساحل البطالة فيغتنمون في زمان الحجر، وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلوا منه، وكان ابن خلدون[19] يحبذ رأي ابن العربي في منهجية التسليم ويرى رأيه.

ولابن العريف[20] رسالة مهمة في طريقة تربية وتعليم الصغار يقول فيها : وليس على المعلم واجبا أن يتولى كل صبي بنفسه في كل أوقاته وأحواله، فإن هذا غلو وحقحقة، وإنما عليه أن يتولى جميعهم بنظره ورأيه حتى لا ينصرف الصبي، إلا وقد كتب وقرأ غيره إذا أمكنه ويتركه إلى الغفلة في بعض الأوقات فلابد منها، ولابد للمعلم أن يسمح لهم فيها، فإنها العون على وقت الشدة، والمجاهدة له ولهم، ولكن ليكون هم المعلم في تعليمهم أخلاق الديانة من الحياء، والتواضع وذكر أخبار الفقر، وعيوب الغنى ونحو ذلك من أوصاف الايمان، أهم عليه وأوجب إليه من حفظهم لحروف السواد، يلقى ذلك إليهم كلمة كلمة وينبههم عليها وقتا وقتا، وإذا حضر مخالفة مع مولاه من بلاء ونحوه فلا يستره عنهم، وليأخذ معهم في بعض أوقاته من العشيات فيما أمكنه من الدعاء وفيما يحضره من حكايات العباد والزهاد والصالحين والعلماء تحببا منه للسلف الصالح عندهم، وإحياء لما درس من ذكرهم وآثارهم وتذكرة لنفسه.

والتعليم في نظر بعضهم[21] صناعة تحتاج إلى معرفة ودربة ولطف وكياسة، فهي كالرياضة للمهر الصعب الذي يحتاج إلى سياسة ولطف، وتأنيس حتى يرتاض، ويقبل التعليم، لأن حفظ القرآن شيء والتعليم شيء آخر لا يحكمه إلا عالم به، إذ أن المرحلة الأولى من التعليم تستلزم الصبر والدربة فكثير منهم لا يرغب في التعلم «وإذا الصبيان لا يبذلون جهدا ولا يفقهون رشدا»[22].

وكان لانتشار الكتاتيب في المدن والقرى أن أقبل الصغار عليها لتلقي العلم، وكان يتعذر أن يوجد فلاح أندلسي لا يعرف القراءة والكتابة في حين كان ملوك أوربا لا يقدرون أن يكتبوا أسماءهم في توقيعاتهم[23].

والمؤدب أو المعلم الذي يعلم في الحضار أو المسيد يتفق معه على عقد ينص فيه على مرتبه وما يشترط عليه وكانت هذه المرتبات في الغالب قليلة لا تكفي المؤدب، لذلك لا يخلو الأمر من بعض الهدايا التي تقدم إلى المؤدبين في المناسبات وتسمى الفتوح، أو عندما يتم الصبي حفظ القرآن ويحذقه وتسمى بالحذقة[24].

ويتفاوت الأجر من مؤدب إلى آخر، ويرى البعض[25] أن الأجر رمزي وأن الغاية من الجلوس هو تعليم القرآن

---

17) ابن خلدون ن. م، ص 1362.
18) ابن العربي : العواصم من القواصم، حـ 2، ص 109.
19) ابن خلدون : م. س. ص ص 1362، 1363.
20) ابن العريف : طريق السعادة (589).
21) ابن عبدون : م. س، ص 25.
22) ابن عباد الرندي : م. س، الرسالة الخامسة ص 226، ابن العريف : م. س (و58).
23) د. سامي العاني : دراسات في الأدب الأندلسي ص 96.
24) الزجالي : م. س، ص 232، الونشريسي : المعيار، حـ 7، ص ص 7، 17م 18، 86.
ابن العريف : م. س، (و33)، ابن عباد الرندي : م. س. الرسالة الرابعة، ص 217.
25) ن. م.

فابن العريف[26] يؤكد على ذلك بقوله : «وإني وإن كنت آخذ منهم الأجرة فإني لم أجلس لهم من أجلها وإنما جلست لتعليمهم كتاب الله وقوله عليه السلام «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»، وفي موضع آخر يقول : «فإن أجرتهم وإن كانت لفاقتي مسدا ولحاجتي مردا، فما من أجلها قعدت، فليس من مجيئها أو فقدها مسرة ولا مبرة بل هي في بعض النظر حجاب ومضرة، والمرجو منهم الذي قعدت من أجله هو التعليم».

أما في المرحلة المتوسطة والعالية فكان التعليم يستلزم نفقات كبيرة خاصة أنه كان يوجد بعض الأساتذة الذين يطلبون أجرا كبيرا، مما يشكل عبئا كبيرا على كثير من الطلبة الذين يكونون قطاعا كبيرا من أبناء الطبقة الوسطى وأصحاب الحرف الذين كانوا يرون في التعليم وسيلة إلى فتح الأبواب أمامهم،[26] فالعالم عنده معظم من الخاصة والعامة، يشار إليه ويحال عليه وينبه قدره وذكره عند الناس، ويكرم في جوار أو ابتياع حاجة، وما أشبه ذلك[27].

وذكر أن أبا بكر الحذب (ت 580 هـ/1184م) رئيس النحويين في زمانه دون مدافعة يشتط على طلبة العلم فيما يشترطه عليهم جعلا على إقرائه إياهم ولا يتساهل في تحصيله منهم، شديد المشاحة فيه، مع أنه لم يكن محتاجا إذ كان يعمل بالتجارة والخياطة[28].

بينما كان هناك أساتذة بارون بالطلبة يشفقون عليهم مقدرين لظروفهم، فعرف عن أبي عبد الله بن الفخار (511 :590 هـ/1117 : 1193م) الذي عد من «أحفظ أهل زمانه للحديث والفقه واللغات والآداب والتاريخ»، أنه كان بارا بطلاب العلم مبالغا في إكرامهم، متناهيا في التحفي بهم[29].

وكان أبو الحسن بن هذيل متى توجه إلى ضيعته ليلة من جزء الرصافة بغرس بلنسية صحبه طلبة العلم إليها للقراءة عليه والسماع منه، فيحمل ذلك منهم طلق الوجه منشرح الصدر، جميل الصبر، وينتابونه ليلا ونهارا فلا يسأم من ذلك ولا يضجره برغم كبر سنه حسبما كان عليه أمره معهم من قبل، وأقرأ ببلنسية أكثر من ستين عاما[30].

وذكر أيضا عن الفقيه أبى عمر أحمد بن سعيد أن الطلبة كانوا يقصدونه في دارهم وهم أكثر من أربعين طالبا في أشهر الشتاء فيحتفي بهم ويقدم لهم الطعام كل يوم بعد الفراغ من الدرس، وكان الطعام وافرا حتى إن هؤلاء الطلبة يبقرن على هذه الوجبة إلى اليوم التالي طيلة الثلاثة شهور[31].

وإذا سع طلبة العلم بأستاذ مبرز في علم من العلوم رحلوا إليه ليسمعوا منه ويكتبوا عنه أو ليعطيهم إجازة، وتشعبت هذه الرحلات داخل البلاد وخارجها، وكان الإقبال شديدا من أبناء العدوة في الرحلة إلى الأندلس لينهلوا من التقدم الفكري والحضاري الذي سبقتهم فيه الأندلس، وتصور كتب الطبقات هذه العلاقات التي نشأت بعد التوحيد بين المغرب والأندلس فتتحدث بإسهاب عن أهل المغرب الذين وفدوا على الأندلس والتحقوا بمدارسها، وجلسوا إلى فقهائها وعلمائها وأدبائها، وشعرائها وعادوا إلى بلادهم بذخيرة علمية عظيمة ينفعون الناس، كما أن كثيرا من كتاب وفقهاء وعلماء وشعراء الأندلس شدوا الرحال إلى الحاضرة مراكش يعرضون مواهبهم وخدماتهم، وتجولوا بمدنه يحيط بهم الطلاب، يروون عنهم، ويأخذون منهم ويتعلمون على أيديهم، يمهد لهم الأمراء السبيل، ويحيطونهم بالرعاية والتكريم.

وكان ملوك وأمراء المرابطين يستقدمون أعلام الفقهاء والعلماء لتأديب بنيهم وحضور مجالس مشورتهم، وتعليم أهل المغرب وتأديبهم[32].

فرحل الناس إلى أبى عبد الله بن الفرس (501 : 567 هـ/1107 : 1171م) في مرسية من شرق وغرب

26) الزجالي : م. س، ص 232.

27) المقري : م. س. حـ 1، ص 220.

28) ابن عبد الملك : الذيل والتكملة سفر 5، قسم 2، رقم 1235.

29) ن. م. سفر 6، رقم 218.

30) ن. م سفر 5، رقم 638.

31) ابن بشكوال : الصلة، حـ 1، رقم 71.

32) د. حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين، ص 430.

الأندلس ومن العدوة يتدارسون الفقه، ويتذاكرون بين يديه ويسمعون الحديث عليه، ويتلقون كتاب الله بالقراءات السبع[33].

وكان لاشتهار أبي عبد الله بن ذي النون الحجرى (505 : 591 هـ/1111 : 1194م) لعلو إسناده، ومتانة حفظه، أن تسابق الناس في الرحلة إليه للسماع منه والأخذ عنه، واستدعي إلى حفرة السلطان بالمغرب ليسمع عليه هناك، فتوجه إلى مراكش وأقام بها حينا، فحدث عنه عالم من الجلة الأعلام من الأندلس والعدوة[34].

بينما تنافس الطلبة في الأخذ عن أبي بكر بن صاف كبير المقرئين بإشبيلية فكان لا يقرىء مع القرآن شيئا من النحو والأدب إلا يوما أو يومين في الجهة[35].

وصار دكان أبي بكر بن علي بن خلف مألوفا للجلة من طلبة العلم بإشبيلية وكان أكابر شيوخه يقصدونه بموضعه ويغتنمون مجالسته والمذاكرة معه، والاستفادة منه لتبريزه في حفظ القرآن واستبحاره في الذكر لمسائله وشدة عنايته بالحديث وروايته[36].

وهذا أبو الحسين سراج بن سراج يجتمع إليه للسماع الأربعين والخمسين من رؤساء الملثمين ومهرة الكتاب، فأبو عبد الله بن أبي الخصال قال عنه ابن الأبار[37] : «خاتمة أولي البيان وصدر أعيانها العلماء» وكان من أكمل أهل عصره مروءة وصيانة وأوسعهم مالا وجاها وأكثرهم مهابة.

ومن الملاحظ أن جل الاهتمام في التعليم كان منصبا على قراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث فللفقه رونق ووجاهة، وسمة الفقيه عندهم جليلة، حتى أن الملثمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه، وكان لقب الفقيه يطلق على أي عالم في أي فرع من فروع العلم[38].

وساعد على نمو الحركة العلمية النشاط في حركة اقتناء الكتب وتأسيس المكتبات، وانتشرت المكتبات ليس في المدن الكبرى، بل في القرى الصغيرة أيضا[39]، وتنافس الأغنياء في جمع الكتب الجديدة وضمها إلى مكتباتهم[40]، ولم يكن تأسيس المكتبات مقصورا على الأثرياء وحدهم، بل أننا نجد هذه الرغبة أيضا عند الطبقات الفقيرة[41].

وكان لبعض أمراء المرابطين اهتمام بالعلم وتنافسوا في اقتناء الكتب، فحدثنا ابن الأبار[42] عن الأمير المنصور بن محمد بن الحاج اللمتوني بقوله : «كان ملوكيّ الأدوات سامي الهمة، نزيه النفس، راغبا في العلم، متنافسا في الدواوين العتيقة والأصول النفيسة جمع من ذلك ما عجز أهل زمانه.

ولم يقتصر جمع الكتب على الرجال وحدهم، بل شاركتهم النساء في ذلك، ولم تكن المرأة في هذا العصر كما تخيلها كثيرون جالسة مسترخية على الوسائد الوثيرة، تستنشق عبير البخور المتصاعدة من المواقد، قابعة داخل الحريم[43].

---

33) ابن عبد الملك : م. س. سفر 6، رقم 995، ابن الأبار : التكملة، حـ 2، رقم 1394.
34) ابن الأبار : ن. م، رقم 2080.
35) ابن عبد الملك : م. س، سفر 6، رقم 535.
36) ن. م، رقم 1194، ابن الأبار : م، س، حـ 1، رقم 1053.
37) ابن الأبار : المعجم، رقم 295.
38) المقري : م. س، حـ 1، ص 221.
39) د. إحسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي، ص 49.
40) وصف الحجاري أبا اسحق ابراهيم بن عبيد الله المعروف بالشوالة بأنه بحر أدب ليس له ساحل، وأفق رئاسة قد زينه الله بنجوم المكارم والفضائل، وأنه كان ممن يؤخذ من ماله وأدبه، وأنه استعان بخزائن كتبه العظيمة على ما صنفه في كتاب المسهب، وبلغ في دولة الملثمين من الجاه والمال والذكر بقرطبة ما لم يبلغه أحد انظر ابن سعيد : المغرب، حـ 1، رقم 15، ص 71.
41) المقرى : م. س، حـ 1، ص 462.
خوليان ريبرا : المكتبات وهواة الكتب في اسبانيا، ترجمة د. جمال محرز، مجلة عهد المخطوطات العربية، مجلد 4، سنة 1958، ص 92.
42) ابن الأبار : المعجم، رقم 174.
43) خوليان ريبيرا : م. س. ص 92.

واشتهرت بعض النساء اللائي تتلمذ عليهن طلبة العلم مثل الحرة تاج النساء بنت رستم التي قرأ عليها عدد من الطلبة، منهم الفقيه العالم عمر بن عبد المجيد بن خلف[44] وروى قراءة وسماعا عن أم الفتح فاطمة بنت أبي القاسم الشراط ابنها القاسم بن محمد بن سليمان الأنصاري الأوسي[45].

وأخذ عن أم العفاف نزهة بنت أبي الحسين سليمان اللخمي القراءات، وتلا عليها حفيدها محمد بن أحمد بن يحيى بن أبي القاسم سيد الناس، فتلا عليها بالتسع والسبع المشهورة، وقراءتي يعقوب وابن محيصن[46].

وتلت فاطمة بنت أبي القاسم عبد الرحمن على أبيها القرآن بحرف نافع ثم استظهرت عليه تنبيه مكي وشهاب القضاعي ومختصر الطليطلي، وقابلت معه صحيح مسلم، والسير تهذيب ابن هشام، وكامل المبرد، وأمالي القالي قرأته على أبي محمد عبد الله الأندرشي الزاهد، وابن المفضل الكفيف، وحدث عنها ابنها أبو القاسم بن الطيلسان، وتلا عليها القرآن بقراءة ورش، وقرأ عليها ماعرضت على أبيها من الكتب وسمع عنها الكثير، وأجازت له بخطها[47].

وكان في إمكان المرأة أن تتعلم الخط والنحو والشعر ولم يقتصر هذا الأمر على نساء الطبقة العليا أو الدنيا واحترفت مئات من النساء نسخ المصاحف وكتب العبادات التي يكثر الإقبال عليها، وكن يبعثنها فيما بعد إلى الوراقين لما يمتزن به في عملهن من إتقان كبير، ومهارة في الكتابة، هذا فضلا على أنهن أرخص أجرا[48].

44) ابن عبد الملك : م. س، سفر 5، قسم 2، رقم 780.

45) ن. م. رقم 1090.

46) ن. م. رقم 1245.

47) ن. م. سفر 8، رقم 267.

48) خوليان ريبيرا : م. س. ص 94.

والقرآن الكريم كان أكثر انتساخا، إذ يقرأه التلاميذ في المدارس ويتلوه المصلون في صلواتهم، ويقرأ ويرتل في المساجد إلى غير ذلك، وكان نسخ المصاحف أحسن الكتب من حيث الشكل، وتجويد الخط، وفخامة التغليف وهناك دائما نساخون متفرغون بصفة خاصة لنسخ المصاحف سواء أكان ذلك لعظم الربح الذي يدره عليهم كتابتها أو تبركا بها[49].

وأقبل الأمراء والنبلاء على الثقافة والعلم، كما أقبل عليها عامة الملثمين، وتحدثنا كتب التراجم التي سجلت أعمالهم عن بعضهم مثل المنصور بن محمد بن الحاج داود بن عمر الصنهاجي اللمتوني الذي سمع بقرطبة من أبي محمد بن عتاب وأبي بحر الأسدى،، وبمرسية من أبي علي الصدفي، ومع أنه من رؤساء لمتونة وأمرائها فقد برع في معرفة الأخبار والسنن والآثار، وصحب العلماء للسماع، بل نافس في الدواوين والأصول العتيقة، وجمع من ذلك ما لم يجرمه أحد من أهل زمانه، وهو فخر صنهاجة، ليس مثله[50].

وتتلمذ الأمير عمر بن إمام بن معتز الصنهاجي أمير ألمرية على الشيخ أبي علي الصدفي وبلغ من علمه أن سمى بالفقيه القائد[51]. وأخذ الأمير أبو اسحق إبراهيم ابن يوسف بن تاشفين على نفس العالم أبي علي الصدفى أثناء إمارته على مرسية[52]، وأخذ الأمير ميمون بن ياسين الصنهاجي اللمتونى عن شيوخ المرية، ووصل إلى مكة، وحدث الناس بالأندلس، وسمع منه الناس بإشبيلية[53].

بينما نجد أمير المسلمين علي بن يوسف استجاز له عبد الله الخولاني جميع رواياته لعلو إسناده، وبرع الأمير

49) ن. م.

50) ابن الأبار : التكملة، حـ 1، ص 163 ط. مدريد.

51) ن. م. ص 269.

52) ابن الأبار : المعجم، رقم 40.

53) ابن الأبار : التكملة، حـ 2، رقم 1823.

أبو بكر سير الصنهاجي في العلم وتبحر فيه، فلما توفي كتب على شاهد قبره، هذا قبر الشيخ الفقيه الخطيب الحاج أبي بكر الصنهاجي[54].

وذاع صيت طائفة من هؤلاء الملثمين في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس الهجري مما يدل بوضوح على أن الملثمين لم يكونوا أعداء للعلم أو للثقافة فاشتهر منهم زاوي بن مناد بن عطية الله بن المنصور الصنهاجي المعروف بابن تقسوط الذي كان من أعلام مدرسة دانية وجلة شيوخها[55]، وخلوف بن خلف الله الصنهاجي الذي سمع بقرطبة وولي قضاء غرناطة[56]، وغيرهم كثير.

---

54) د. حسن أحمد محمود، م. س، ص 439.
Levi – Provinçal, Inscription Arabes d'Espagne, P. 123

55) ابن الأبار : المعجم، رقم 75.

56) ابن القاضي : جذوة الاقتباس، ص 84.

المصادر والمراجـــع

1) ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة، نشر عزت العطار القاهرة 1956.

2) ابن الأبار : التكملة طبعة مدريد 1886.

3) ابن الأبار : معجم أصحاب أبي علي، نشر فرانثيسكو كوديرا مجريط 1985.

4) ابن بشكوال : الصلة من تاريخ أئمة الأندلس، الدار المصرية للنشر 1966.

5) ابن خلدون : المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة 1968.

6) ابن سعيد المغربي : المغرب في حلى المغرب، تحقيق د. شوقي ضيف ط. 3، القاهرة 1978.

7) الزجالي : أمثال العوام من الأندلس، تحقيق د. محمد بنشريفة فاس 1975.

8) ابن عباد الرندي : الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا، بيروت 1973.

9) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة سفر 5، 6، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت 1965، 1973.

10) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة، سفر 8، تحقيق د. محمد بنشريفة الرباط، 1984.

11) ابن عبدون : رسالة في الحسبة، نشر ليفي بروفنسال، المعهد العلي الفرنسي، القاهرة 1955.

12) ابن العريف : السعادة وتحقيق طريق الإرادة، الخزانة الحسنية الرباط.

13) ابن العربي : العواصم من القواصم، تحقيق د. عمار الطالبي، نشره بعنوان آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الجزائر 1974.

14) ابن القاضي المكناسي : جذوة الاقتباس في ذكر من حل بمدينة فاس، الرباط 1973.

ابن القطان : نظم الجمان، تحقيق د. محمود مكي، تطوان.

المقري : نفح الطيب، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت 1968.

15) د. إحسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي، بيروت.

16) د. حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين، القاهرة 1957.

17) د. حسين مؤنس : وثائق جديدة عن دولة المرابطين صحيفة المعهد المصري بمدريد 1954.

18) خوليان ريبيرا : المكتبات وهواة الكتب في اسبانيا، ترجمة د. جمال محرز مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد 4، ص 1، 1958.

19) د. سامي مكي العاني : دراسات من الأدب الأندلسي، بغداد، 1978.

من أعلام شعراء الأندلس على عهد الطوائف والمرابطين :

ابن صارة الشنتريني

للدكتور حسن الوراكلي

عني بالترجمة لشاعرنا ابن صارة كثير من مؤلفي معاجم الرجال وكتب الاختيارات الأدبية سواء من الأندلسيين أو المشارقة.

فمن الأندلسيين ترجم له وأثبت مختارات من شعره كلّ من ابن بسام في الذخيرة[1]. وابن خاقان في القلائد[2]. وابن الأبار في التكملة[3]. وابن الخطيب في «الإحاطة»[4].

ومن المشارقة العماد الأصفهاني في «الخريدة»[5]. وابن خلكان في «وفيات الأعيان»[6]. وابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب»[7]. وابن فضل الله العمري في «مسالك الأبصار»[8].

ولا شك أن مثل هذه العناية إنما تدل على الشهرة والذيوع اللذين نالهما ابن صارة سواء في حياته أو بعد مماته. ومع ذلك فإن ما عرضه أولئك المؤلفون وغيرهم ممن لم نذكر[9] من أخبار عن حياته. ومعلومات عن شخصيته قليلة. يسيرة. لا تتناسب، قط، مع الشهرة الواسعة التي ظفر بها شعره. وبسبب ضآلة المادة الإخبارية التي نقع عليها في المصادر التي ترجمت له كانت الصورة التي نستخلصها منها لحياته تتخللها ثغرات وفجوات متعددة. وكان بالتقدير أن بعض الدراسات الحديثة التي كتبها أصحابها حول الشعر الأندلسي على عصر الطوائف والمرابطين[10]. والتي وقفت عند ابن صارة ونتاجه الشعري فيمن وقفت عندهم من شعراء الفترة المذكورة. قد تحاول سد بعض الثغرات وملء بعض تلك الفجوات، غير أنها - للأسف - لم تول من العناية بذلك إلا قدرا يسيرا لم يكد يفي بشيء.

ومهما يكن من أمر فإننا في هذا المقال سنجتهد في رسم صورة لحياة الشاعر وشخصيته. نفيد فيها من تلك

1) أنظر، الذخيرة، ق 2 مج 2 : 834 ـ 850.
2) انظر، قلائد العقيان
3) انظر، التكملة 2 : 816 الترجمة رقم 1993.
4) انظر، الإحاطة، ج 3 : 439 ـ 441.
5) انظر، جريدة القصر (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج 2 : 315 ـ 331.
6) انظر، وفيات الأعيان، 3 : 93 ـ 95.
7) انظر، شذرات الذهب، 4 : 55.
8) انظر، مسالك الأبصار، 11 : 383.

9) مثل : بغية الملتمس : 336 رقم الترجمة 896، والرايات : 35 والمغرب، 1 : 419، والمطرب 78 وزاد المسافر : 66 وشرح المقامات للشريشي (صفحات متفرقة)، ونفح الطيب، ج 1 و2 و3 و4 (صفحات متفرقة)، وتراجم وأخبار أندلسية : 15، 67 والوافي بالوفيات ج 4 قد 2 ورقة 219، وبغية الوعاة 288 وبدائع البداءة : 276.
10) منها كتاب «دراسات أدبية في الشعر الأندلسي للدكتور سعد إسماعيل شلبي، وكتاب المستشرق الفرنسي هنري بيرس La poésie andalouse en arabe classique au XI^e Siecle...

الأخبار الموجزة التي أمدتنا بها مصادرنا عنه. ونفيد فيها - كذلك - وبالآن عينه. من أشعاره التي تحدث في بعضها عن همومه ومشاغله. وعكس في بعضها الآخر. ومن خلال لمحات سريعة، جوانب من تجربته ومعاناته.

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اسمه عبد الله بن محمد بن صارة، هكذا أوردته جل المصادر، بيد أنها اختلفت في كتابة إسم جده ما بين (صارة) بالصاد، و(سارة) بالسين؛ وقد أشار إلى ذلك بعض المترجمين له، فقال ابن خلكان : (ويقال في إسم جده : صارة وسارة بالصاد والسين المهملتين)[11]. وقال السيوطي : (عبد الله بن محمد بن سارة. ويقال : صارة)[12]. ونبه ابن الآبار إلى خطأ رسم هذا الإسم بالجيم. فقال : (وغلط ابن نقطة في اسمه. قال : «ابن جارة» مكان «ابن صارة»، وقد نبهت على ذلك في المعجم الذي جمعته في أصحاب ابن العربي)[13].

كما أن بعض المصادر. ومنها التكملة[14]. و«وفيات الأعيان»[15] تثبت له نسبته إلى قبيلة (بكر)[16] مشيرة بذلك إلى أصله العربي، وهي جميعها[17]، أي المصادر، تنسبه إلى (شنترين)[18]. ومع ذلك فهي تمسك عن التصريح بأن هذه المدينة هي مسقط رأسه. لكننا لسنا نملك من الأخبار ما يستفاد منه أنه ولد في غيرها[19].

أما كنيته فهي (أبو محمد) عند جميع مترجميه إلا ابن ظافر الذي انفرد بتكنيته بـ (أبي العباس)[20] فيما ساقه من خبر اجتماعه بالوزير أبي بكر بن القبطرنة[21] وما كان من مساجلة شعرية بينهما. وعن ابن ظافر نقل المقري في النفح[22].

وليس في المصادر، بعد ذلك أية إشارة، ولو لم تكن محددة لتاريخ ميلاد ابن صارة، لكن أغلبها لم يغفل النص على التأريخ لوفاته بسنة سبعة عشر وخمسمائة للهجرة[23]. ولم يفت بعضها أن يحدد مكان الوفاة في مدينة المرية[24]، على أننا إذا عرفنا أن العمر امتد بالشاعر إلى ما بعد السبعين كما يشي بذلك قوله :

أي عـــذر يكـــون لي، أي عـــــذر
لابن سبعين مـولـع بــالصبـــابـــه

11) وفيات الأعيان، 3 : 93.
12) بغية الوعاة : 288.
13) التكملة، 2 : 816.
14) نفسه، 2 : 816.
15) وفيات الأعيان، 3 : 93.
16) قبيلة عدنانية عظيمة، أسلم منها قسم في السنة التاسعة للهجرة، وكان لها إسهام في وقائع الإسلام وأحداثه، ودخل الأندلس محمد ينتسب إليها خلف كالبركيين أصحاب أونبة وسلطيش، ومن أعلامهم أبو عبيد البكري. أنظر الذخيرة ق 2 مج 1 : 233، ونهاية الأرب، 2 : 330.
17) باستثناء العماد الأصفهاني فقد نسبه إلى إشبيلية. أنظر، الخريدة (قسم شعراء المغرب والأندلس) 2 : 315.
18) تقع، حاليا، في أرض البرتغال على بعد 67 كلم شمالي العاصمة لشبونة، وقد أجمع الجغرافيون الأندلسيون على أن (شنترين) كانت قصبة إقليم، ويقول الإدريسي إن حصنها الذي شيد على المرتفعات كان منيعا، ووصف خصب أراضيها المراكشي، فقال : (أرحب المدن أمدا للعيون، وأخصبها بلدا في السنين، لا يريمها الخصب ولا يتخطاها، ولا يرومها الجدب ولا يتعاطاها)، وكانت (شنترين) ومنطقتها تؤلف خلال القرن الخامس جزءا من مملكة بني الأفطس أصحاب بطليوس، ولما سقطت هذه الدولة عام 485 هـ استولى ألفونسو الخامس ملك قشتالة على (شنترين) إلا أن القائد المرابطي سيرين أبي بكر بن تاشفين عاد ففتح المدينة عام 504 هـ كما فتح بطليوس وناحية الغرب، ونقل نبأ هذا الفتح إلى الأمير المرابطي علي بن يوسف في رسالة من إنشاء ابن عبدون، احتفظ لنا المراكشي في (المعجب) بنصها، وظلت (شنترين) تحت حكم المرابطين حتى سقوط دولتهم.
انظر، الروض المعطار : 346، معجم البلدان، 5 : 300، المعجب : 166.
19) ذكر كل من الزركلي (الأعلام، 4 : 268) وكحالة (معجم المؤلفين، 6 : 122)، وكاتب مادة (شنترين) في دائرة المعارف الإسلامية (ج : 13 : 384) أن ولادة ابن صارة كانت في شنترين، وما ندري معتمدهم في ذلك.
20) انظر، بدائع البدائه : 105.
21) هو أحد ثلاثة إخوة يعرفون في المصادر الأندلسية ببني القبطرنة، وثلاثتهم أبو بكر، وأبو الحسن، وأبو محمد، كانوا يقرضون الشعر الجيد، وينشئون النثر الرائق. انظر، القلائد : 154، المغرب، 1 : 367، التكملة، 1 : 78، الرايات : 24 - 30.
22) النفح، 3 : 355، 4 : 5.
23) في الإحاطة (3 : 441) أنه توفي سنة تسع عشرة وخمسمائة، والراجح أنه تصحيف لم ينتبه إليه محقق الكتاب، يؤكد لنا ذلك ما ورد في مركز الإحاطة (ج 2 ص 134، مصورة خزانة الرباط رقم 2650 د) من أن وفاة ابن صارة كانت سبع عشرة وخمسمائة.
وانفرد العماد الأصفهاني بعدم تحديد سنة الوفاة، واكتفى بأن قال (توفي بعد سنة خمسمائة رحمه الله) انظر، الخريدة (قسم شعراء المغرب والأندلس) ج 2 : 515.
24) ليس بين مترجميه الأندلسيين من ذكر المدينة التي توفي فيها ابن صارة، ولعل ابن خلكان من المشارقة أول من ذكر وفاته بمدينة المرية، قال : (وكانت وفاته سنة سبع عشرة وخمسمائة بمدينة المرية من جزيرة الأندلس) وعنه نقل ابن العماد الحنبلي والمترجمون المحدثون. انظر، وفيات الأعيان 3 : 95، وشذرات الذهب، 4 : 56، والاعلام، 4 : 268، ومعجم المؤلفين، 6 : 122.

وهـو مــــاء لم تبـق منـــه الليــــالي

في إنـــاء الحيـــاة إلا صبــابــــه[25]

استطعنا أن نجعل تاريخ ميلاده خلال العقد الخامس من القرن الخامس، بل إنه إذا صحت نسبة البيتين التاليين له :

ولي عصـا عن طريـق الـذم أحمـدهـا

بهـا أقـدم في تـأخيرهـا قـدمي

كــأنهــا وهي في كفي أهش بهـا

على ثمـانين عـامـا لاعلى غنمي[26]

كان لنا أن نضع تاريخ ميلاده على وجه التقريب، سيما إذا كان البيتان مما قاله في أخريات أيامه، في حدود السنوات الأخيرة من العقد الرابع من القرن الخامس.

وسواء أصح هذا أو ذاك فإن ما يهمنا من هذا التحديد التقريبي لتاريخ ميلاده هو التأكيد على أن شاعرنا عاش في ظل فترتي الطـوائف والمرابطين وأنشأ شعره متأثرا بالظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت الفترتين.

وليس في المصادر بعد هذا وذاك ما يلقي الضوء على أسرته، وأغلب الظن أنها كانت أسرة فقيرة، مغمورة، ولو كان لأفرادها مساهمة في مجال العلم والأدب. أو مشاركة في ميدان السياسة والحكم لوجدنا ذكرها يطرد في معاجم الرجال، وكتب الطبقات، ومدونات التاريخ، وكل ما استطعنا أن نعرفه عن أسرته لا يعدو أن يكون مجرد إشارات خاطفة ضمنها شعره من مثل قوله يهجو زوجه وقد طلقها :

أمــا الـزمـــان فرق لي من طلـــة

كــانت تطـل دمي بسيف نفــاقهــا

الـذئبـة الطلســاء عنـد نفــاقهــا

والحيــة الرقشــاء عنـد عنــاقهــا[27]

والبيتان يكشفان لنا عن جانب من حياة الضنك والتعاسة التي كان الشاعر ينوء تحتهما في كنف زوجة لم تخلص له الود.

ومثل قوله يرثي بنتا له :

ألا يــا مــوت كنت بنــا رؤوفــا

فجـــددت الحيـــاة لنـــا بـزوره

حمـــاد لفعلـــك المشكـــور لمـــا

كفيت مئـــونـــة وسترت عـــوره

فـــأنكحنـــا الضريـح بـلا صـــداق

وجهــزنـــا الفتـــاة بغير شـــورة[28]

وهذه الأبيات تكشف لنا بدورها عن جانب آخر من حياة الضنك والتعاسة، أيضا، يتمثل فيما كان يحاصر الشاعر وأسرته من شظف، وفقر، وحرمان.

ولا نعرف كيف نشأ ودرج، وكما لاذت المصادر بالصمت المطبق فيما يتصل بصباه وطفولته، أمسكت أشعاره التي انتهت إلينا عن الحديث تصريحا كان أو تلميحا عن النشأة والطفولة والصبا. غير أننا مع ذلك قد نتيح لأنفسنا أن نتصور أن ابن صارة أمضى أعوام الطفولة والصبا في (شنترين)، وقد نتصور كذلك أنه أثناء تلك الفترة المبكرة من عمره قد اختلف على نحو ما كان يختلف لداته وأقرانه إلى مجالس المؤدبين والمعلمين حيث يتلقى مبادئ القراءة والكتابة، ويتزود بعد ذلك من استظهار القرآن، ورواية الشعر والترسل، وقواعد العربية، وتجويد الخط[29]. حتى إذا استوفى حظه من كل ذلك نازعته نفسه إلى التوسع في الطلب والاستزادة من ادة من التحصيل، فسعى إلى حلقات الشيوخ يسمع منهم الأمهات والأصول في الأدب، واللغة، والنحو، والحديث، والأخبار، ويروي عنهم حتى توفر على حظ غير يسير من المعرفة بتلك العلوم، لا شك أنه أفاد

25) النفح، 4 : 344.

26) انظر، الشريشي، شرح المقامات، 1 : 318.

27) الذخيرة، ق 2 مج 2 ص 844.

28) القلائد : 281.

29) انظر، ابن خلدون، المقدمة، 3 : 1250.

منها حين اشتغل بالوراقة، وحين تصدر للتدريس، وحين قرض الشعر.

ويظهر مما وصلنا من أشعار الرجل، وكذلك مما كتبه من أخباره المترجمون له، أنه عاش يعاني مرارة الفاقة، وبؤس العوز، شأنه في ذلك شأن عدد غير قليل من شعراء العصر يومئذ ممن لم يتح لهم، على جودة ما كانوا ينشئون من شعر ونثر، الظفر بحياة رغيدة، ينعمون في ظلها بالاستقرار، والأمن، والطمأنينة، فاضطرت طائفة منهم إلى الضرب في الأرض، والتطواف بالآفاق، تعالج بالأدب ألوانا من الكُدية والاستجداء، واضطرت طائفة أخرى في غمرة ما كان يسود المجتمع من اهتزاز قيم، وانحلال أخلاق، أن تتحلل من الوقار، فتغرق في الآثام، وتجاهر بالمعاصي حتى لكأن لسان حالهم كان هو بيت الشاعر :

كـــل شيء غير شيء
مـــا خـلا لـــذة الهوى والـــلاقـــه[30]

وعلى الجملة فإن (الشاعر في عصر الطوائف إن لم يكن من طبقة السياسيين أو من الشعراء المنتمين أو من المنقطعين كان يكابد في سبيل الرزق صعابا، وجهده في الكسب هو شعره في التزلف والمدح والكدية السافرة.. حتى إذا حل عصر المرابطين تراجعت منزلة الشاعر أكثر من ذي قبل، وأصبح التصريح بكساد الشعر أشد وأوضح...)[31]، وفي هذه الفترة ظهر الشاعر المكدي الذي يذكر بشعراء الكدية المشارقة (في تحديد ما يطلبه من قمح أو شعير أو جبة أو غفارة أو خروف للعيد..)[32].

كان ابن صارة، إذن، من هؤلاء الشعراء الذين سدت في وجوههم أبواب الرزق، فاضطر مثلما اضطروا، إلى استنباطه بالتزلف والكدية، وألح مثلما ألحوا في طلب المال والجاه دونها جدوى :

30) انظر. المغرب، 2 : 213.
31) انظر. تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) ص 88 وما بعدها.
32) نفسه : 90.

أرى الـــدينـــار للـــدنيـــا نسيبـــا
يحيـــد عن الكرام كمـــا تحيـــد
همـــا سيـــان إن صحفت حرفـــا
وجـــدت الراء تنقص أو تـــزيـــد
رأيت هـــواهمـــا استـولى علينـــا
فنحن بحكمـــه أبـــدا عبيـــد
يـــؤمـــل أن يصيـــدهمـــا فـــؤادي
فيرجـــع عنهمـــا وهـــو المصيـــد[33]

ولقد كان يخيل لشاعرنا أحيانا، بأن فشله في الظفر بالمال مرجعه إلى سوء حظه، وليس إلى أي شيء آخر :

فمـــا حـــن التنـــاول فـــات سعي
ولكن فـــاتـــه الجـــد السعيـــد[34]

وإلا فما معنى أن :

يفـــوز بـــه الخلي فيحتـــويـــه
ويحرم وصلـــه الصب العميـــد
إلى كم ينفر الـــدينـــار مني
ويطلب كف من عنـــه يحيـــد ؟
ألم أنشـــده في وادي هيـــامي
بـــه لـــو كـــان يعطفـــه النشيـــد ؟
«حبيبي أنت تعلم مـــا أريـــد
ولكن لا ترق ولا تجـــود»[35]

ولاشك أنه كان مما يحز في نفسه أن يرى، وهو البائس المحروم، غيره من الناس وخاصة الحكام والفقهاء والمحظوظين من الكتاب والشعراء، ينعمون كما شاءوا ببلهنية العيش، ورغادة الحياة، وها هو ذا يتحدث عن ذلك في كثير من المرارة والحسرة :

للنـــاس عيش درت الـــدنيـــا لهم
من دوننـــا بنعيمـــه ولـــذاذه

33) انظر. الذخيرة، ق 2 مج 2 : 843 ـ 844.
34) نفسه، ق 2 : 844.
35) نفسه، ق 2 : 844.

أخـــذوه مـوفـورا كمـــا شـــاءوا ولم
يــؤذن لنـــا فنكـــون من أخــــاذه
حضروا وغبنـــا شـــذذا ولربمـــا
حرم الغنى من كـــان من شـــذاذه
وأراهم هــــذوا وأبطـــأنـــا وقـــد
يــدنـو بعيــد الخطـو من هــذاذه[36]

ومع أن الشاعر يعلن بملء فيه عن معاداة الزمان له :

إني منيت من الـــزمـــان بصـــاحب
قـــاسي الفـــؤاد، خبيثــــه لـــواذه[37]

فإن ذلك لم يكن ليفت في عضده، فيستسلم ويلقي السلاح، بل على العكس، فلعل الإحساس العميق بتلك المعاناة هو ما كان يؤجج في حناياه جذوة الصراع :

وقـــد الـزمـــان جـوانحي ووقــذتــه
فـــانظر إلى مـــوقـــوذه ووقـــاذه
إن صـــــــد عن رمحي بثغرة نحره
فسنــــان رمحي واقـــع في كـــاذه[38]

وأغلب الظن أن هذا الإحساس نفسه هو الذي بصر الشاعر بجدوى التطواف بحثا عن مفتاح النجاح الذي تحقق به النفس أمانيها وآمالها :

ســافر فـإن الفتى من بـــات مفتتحـــا
قفـــل النجــــاح بمفتــــاح من السفر
إن شئت خضرتهـا يـــا ابن الرجـــاء فكن
في طي غمر الفيـــافي نـــائي الحضر[39]

كيف لا ؟ ومن أهم أسبـاب الرزق، بـل والصحـــة كذلك، التنقل والضرب في أرض الله :

للرزق أسبـــــاب ومن أسبـــــابـــه
إعمـــال نــــاجيــــة وشـــد حـــزام
شيئـــان في الأسفـــار يكتنفـــانهـــا
كسب الخطير وصحـــة الأجســـام[40]

وليس يهم ـ بعد ذلك ـ ألاّ يجد المرء في تطوافه الكريم من الناس الذي يأوي إلى ظله، فاللئام كثير، وعليه أن يبتزهم ما وسعه الابتزاز :

ســـافر فــإن لم تجـــد كريمـــا
فمن لئيم إلى لئيم[41]

أما الإقامة على الهوان فهي ليست في تصور الأحرار إلا ضربا من العجز :

مقـــــام حر بـــــأرض هـــــون
عجـــــــــــز لعمري من المقيم[42]

وكان لا بد لنفس تجيش بمثل هذه الخواطر عن الأسفار أن تنتهي بصاحبها إلى أن يعلن في عزم وإصرار :

لا أم لي إن لم أيمم مـلكـــــــــــا
يهــدي الحيـــاة إلي فيــــه حمـــامي[43]

وإذا كان ابن صارة قد بلور لنا في هذه الأبيات من شعره الباعث الذي حدا به إلى ترك (شنترين)، وهو، أي الباعث، استخراج الأرزاق وتحصيلها، فإن فيما تحدث به عنه بلديُّه ابن بسام ما يحدد تاريخ مغادرته المدينة وحاله حين دخل إشبيلية، أما التاريخ فهو في حدود السنوات الأولى من العقد التاسع من القرن الخامس، وهو تاريخ عرفت فيه الأندلس أحداثا جساما، منها دخول المرابطين، والقضاء على ملوك الطوائف، وأهمها للصوقه بحياة شاعرنا ـ سقوط (شنترين) في قبضة نصارى قشتالة. ولا شك أن هذا الحدث الأخير يعتبر باعثا آخر، يضاف إلى باعث البحث عن الرزق، دفع بالشاعر دفعا غير رفيق إلى ترك مدينته.

36) انظر. القلائد : 274.
37) نفسه : 274.
38) نفسه : 274.
39) شرح المقامات. 1 : 132.
40) انظر. القلائد : 284.
41) انظر. القلائد : 284.
42) نفسه. 4 : 91.
43) انظر. القلائد : 284.

وأما الحال فهي حال من لا مال له ولا صاحب.

يقول ابن بسام : (فلما كان من خلع الملوك ما كان، أوى إلى إشبيلية أوحش حالا من الليل، وأكثر انفرادا من سهيل)[44].

ولم يكن ابن صارة، وقد تعلقت نفسه بالأسفار بعد طول إقامة بـ (شنترين) لم تجده في شيء، ليلقي عصا التسيار بإشبيلية. بل إنه سيتركها مثلما ترك (شنترين) من قبل ليضرب في الأرض، يتردد على كثير من المدن[45]، فيسكن ألمرية حينا[46]، وغرناطة آخر[47]، ويسكن قرطبة[48] حينا ثالثا، ويسكن أحيانا أخرى، غير هذه وتلك من بلدان الجزيرة وحواضرها، وكان حيثما انتهى به تجوابه يتوسل بما يجيد من فن وعلم في الحصول على الأرزاق، ويظهر أنه طمح إلى وظائف الدولة، غير أنه على تفننه في الآداب[49]، وطول باعه في الإنشاء، وعلى ما عرف به من حسن الخط، وجودة النقل والضبط[50]، لم يرتق إلى وظيفة الكتابة إلا (بعد لأي)[51] في عبارة ابن بسام. أما متى كان ذلك، وأين، ولمن، فأمور لا تتولى الإجابة عنها المصادر، ويكتفي بعضها بالإشارة إلى أنه (كتب لبعض الولاة والرؤساء)[52]. على أن الدكتور حسين مؤنس ينفرد فيمن عرفنا من مترجمي ابن صارة ودراسيه بالإشارة إلى أن الشاعر عاش في بلاط بني الأفطس[53]، وقد يُفهم من ذلك أن ابن صارة كتب لأمراء بني الأفطس. وهو أمر لا نستبعده، سيما وأن النابهين من أدباء (شنترين)، وهي إحدى مدن الإمارة، كانوا يطمحون فيما نحسب إلى الوصول إلى بلاط بطليوس حيث الجاه، والمال، وشيوع الذكر، ولكننا، مع هذا، لا نستطيع أن نجزم باتصال ابن صارة بالبلاط المذكور والاشتغال بالكتابة لدى أمرائه خاصة وأن ابن بسام، وهو بلديّ الشاعر وعصريّه، لم يشر إلى هذا الأمر تصريحا ولا تلميحا.

وأياً ما كانت الحال، فمما لا شك فيه أن ابن صارة لم يشغل وظيفة الكتابة مدة طويلة، ونحن لا نعرف على وجه جليّ سبب صرفه أو انصرافه عمن كان يكتب لهم من الولاة والرؤساء، ويغلب على الظن أن شعوره بالقلق، والاضطراب وتعلقه بالسفر، والتطواف، وشغفه باللهو والمجون، كان هو ما جعله يترك هذه الوظيفة، يؤكد لنا ذلك ما ورد في الذخيرة من أنه كان (ضيق المجال، رَحلي الانتقال، لم يسعه مكان، ولا اشتمل عليه سلطان، وكانت قصاراه تتبع المحقرات)[54].

وفي رحلة البحث عن المال والرزق تصدر ابن صارة، حينا، للتدريس[55]، ينفق فيه مما كان عنده من علم بالعربية، ومعرفة بالشعر، غير أنه، فيما يظهر، لم يتفرغ لذلك وينقطع له على نحو ما نعرف من تفرغ المدرسين للتدريس، وانقطاع شيوخ العلم للإقراء. ولعله إنما ترك الاشتغال بالتعليم لقلة ما كان يدر عليه من مال، ومن يدري ؟ فلعل ضيق الرجل بالإقامة في هذا البلد أو ذاك من البلدان التي كان يحل بها في أسفاره ورحلاته، وإخلاده لحياة اللهو، والدعة، والفراغ، من الأسباب التي كانت تحمله على ترك التدريس. وقد يفيد شيئا من ذلك ما وصفه به الفتح ابن خاقان حين قال : (أعان على نفسه

44) انظر. الذخيرة، ق 2 مج 2 : 835.

45) انظر. الإحاطة، 3 : 439.

46) نفسه. 3 : 439.

47) نفسه. 3 : 439.

48) الذخيرة. ق 2 مج 2 : 850.

49) المغرب. 1 : 419.

50) الإحاطة. 3 : 439.

51) الذخيرة. ق 2 مج 2 : 835.

52) التكملة. 2 : 817.

53) انظر. أنخل جونثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة د. حسين مؤنس ص 121 (ط 1 القاهرة - 1955). وينبغي التنبيه هنا إلى أن هذه الإشارة لم ترد في النص الإسباني، أنظر. Angel Gonzalez Palencia. Historia de la literatura arábigo-española. (Coleccion Labor N° 164 - 165) 2a edicion. Madrid, 1945.

54) الذخيرة. ق 2 مج 2 : 834 - 835. هذا وقد نقل ابن خلكان عبارة ابن بسام بعض التصرف (أنظر. وفيات الأعيان، 3 : 93). ويظهر أن كلمة (تتبع) تصحفت في إحدى طبعات الوفيات إلى (ببيع) مما وهم معه بعض المحدثين فأورد ملخصا لترجمة ابن صارة. نقلا عن ابن خلكان، تحت عنوان (ابن صارة وبيع المحقرات) أنظر. محمد رضا الشبيبي. أدب المغاربة والأندلسيين في أصوله المصرية ونصوصه العربية ص 106.

55) التكملة. 2 : 817.

الزمان، واستجلب لها الخمول والحرمان، فلا يطير إلا وقع، ولا يرقع خرقا من حاله إلا خرق ما رقع)[56].

وكما اشتغل ابن صارة بالكتابة، وبالتعليم، اشتغل في إشبيلة بالوراقة وكان (له منها جانب، وبها بصر ثاقب)[57].

لكن ما عساهُ يكون أصاب الأوساط الأدبية والعلمية في عاصمة الوادي الكبير من فتور على إثر سقوط بني عباد وقيام الحكم المرابطي جعل سوق الوراقة تكسد، وطريقها يخلو / فيما يقول ابن بسام /[58]. فإذا بشاعرنا يترك الاشتغلال بها وقد خاب أمله أن يستدر منها رزقا، وقد عبر عن ذلك في بيتين من شعره :

أمـــا الـــوراقـــة فهي أيكـــة حرفـــة
أوراقهـــا وثمـــارهـــا الحرمـــان

شبهت صـــاحبهـــا بصـــاحب إبرة
تكســـو العراة وجسمهـــا عريـــان[59]

وإذن، فقـد أخفـق ابن صـارة في أن يحصـل على الرزق الموفور بواسطة ما كـان يتقن من فن، ويجيـد من علم حتى وقر في نفسه أن الذنب فيما يعانيـه من الشظف والحرمان مرجعه إلى أدبه :

قـــــــــاضي الشرق أشرقتني بريقي
نـــائبـــات يطلبن عنـــدي ثـــارا

لا لـــــــــــــذنب إلا لأني أديب
طـــاب عـود منـــه فكـــان نضـــارا[60]

لم لا ؟ وقد كان يلاحظ أن (قيمة كل أحد مالـه، وأسوة كل بلد جهاله)[61].

ويرى غيره ممن لم يعن فكره بعلم، ولم يشغل نفسه بأدب، يرفل في الثراء وينعم بالملذات، وهذا ما صوره في سخرية وحسرة :

عـــابـوا الجهـــالـــة وازدروا بحقـوقهـــا
وتهـــافتـوا بحـــديثهـــا في المجلس

وهي التي ينقـــاد في يـــدهـــا الغنى
وتجيئهـــا الـــدنيـــا برغم المعطس

إن الجهـــالـــة للغنى جـــذابـــة
جـذب الحـديـد حجـارة المغنطيس[62]

ومع ذلك فلم تكن لابن صارة مندوحه من اتخاذ أدبه وسيلة في السعي وراء الأرزاق، لذلك نراه يتردد على كثير من المدن مادحا، منتجعا[63]، فقد دخل إشبيلية، وهناك وصل نفسه برجالها البارزين ليظفر بأعطياتهم، ومن ممدوحيه فيها القاضي الفقيه : «أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري[64]. ودخل غرناطة ومدح واليها أبا بكر بن إبراهيم اللمتوني[65].

(وعلى الرغم من أن غرناطة كانت الحاضرة الأثيرة لدى المرابطين، فإن قرطبة على الرغم مما أصابها من نكبات منذ أن طحنتها رحى الفتنة احتفظت في عصر المرابطين بمكانتها القديمة كحاضرة للأندلس، باعتبارها القاعدة القديمة للبلاد منذ الفتح الإسلامي حتى سقوط الخلافة الأموية، ففيها كان يقيم ولي العهد، حتى إذا مات أبوه انتقل إلى مراكش وبويع أميرا للمسلمين... كما كانت المركز الرئيسي لقاضي الجماعة الذي يتولى الإشراف على نظام القضاء في الأندلس قاطبة)[66].

وكان ابن صارة يعرف هذه الأهمية لقرطبة، وليس من المستبعد أن يكون تناهى إليه ما كان الناس يتحدثون به عن رعاية بني حمدين، قضاة قرطبة يومئذ، للشعراء

56) القلائد : 271.
57) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 835.
58) نفسه، ق 2 مج 2 : 835، وانظر، ابن دحية، المطرب : 78. وانظر، Garcia Gomez, E. : Un eclipse de la poesia en Sevilla, p 29.
59) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 835.
60) القلائد : 280.
61) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 835.
62) القلائد : 283.
63) الإحاطة، 3 : 439.
64) القلائد : 275.
65) نفسه : 276.
66) انظر، حسن محمود، قيام دولة المرابطين : 347 ـ 367. وانظر كذلك، د. السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، 1 : 143.

وعنايتهم بهم، فقصدها وقد اطمأن إلى أن وجه النجاح سيتهلل له بها :

اللـــــه أكبر قـــــد وافيت قرطبـــــة
دار العلـــــوم وكرسي الســـــلاطين

وقـــد تهلـل بي وجـــه النجـــاح بهـــا
طلـق الأسرة من وجـــه ابن حمـــدين[67]

وابن حمدين المذكور في هذا البيت هو أبو القاسم أحمد بن محمد ابن حمدين التغلبي[68] أحد القضاة من بني حمدين الذين اشتهروا بتذوقهم للشعر ونقده[69] وتشجيع أصحابه، وفيه أنشأ ابن صارة غير ما قصيدة[70]، وما نحسب إلا أن (جودة شعره وشفوفه على أهل قطره)[71] مكنا له لدى هذا القاضي وأظفراهُ بنواله، بيد أن نفسيّة ابن صارة القلقة وطبيعته اللاهية كانتا تحولان بينه وبين الاطمئنان والاستقرار؛ لذلك نراه يترك ابن حمدين، على ما نقدر أن يكون وجد في كنفه من رعاية واهتمام. ويغادر قرطبة متوجها شطر مرسية لينتجع فيها قاضيا آخر هو أبو أمية إبراهيم بن عصام قاضي قضاة الشرق يومئذ، وكان اشتهر مثل قضاة قرطبة من بني حمدين، بحبه للشعر والأدب وتشجيعه لأصحابهما، وفيه قال ابن صارة مدحا متعددة[72] لا شك أنه نال بها من جوائز القاضي وعطاياه نصيبا غير يسير.

على أن ابن صارة، أثناء رحلاته المضنية، الشاقة في غرب الجزيرة ووسطها وشرقها لم يكن ليلقى - حتى ولو حرص وألح في الحرص - من الناس إلا الكرام من أمثال ابن العربي، وابن حمدين، وابن عصام، وأضرابهم، ينتجع فيهم مدائحه، فيجزلون له العطاء، ويسنون له في الصلة، بل كان أيضا، يلقى من الناس لئامهم، أو لعله حين لم يكن يجد الكرام كان يسعى بمحض إرادته، إلى اللئام، ولكن أغلب هؤلاء كانوا، فيما نرجح، إذا مدحهم منعوه ولم يلبوا له مطلبا، فلا يملك إلا أن يهجوهم بأبيات مقذعة (وسم بها أنوف أحسابهم، وتركها مثلا في أعقابهم)[73].

وأي شيء آخر كان يتوقع أن يقوله شاعر بائس، محروم فيمن طرق أبوابهم ممن أبطرتهم النعمة فقتروا عليه وبخلوا، وهو القائل :

وإني لألقى كـــل وجـــــه بمثلـــــه
ولا عجب والمـــاء لـون إنـــائـــه[74]

لقد تظافرت عوامل شتى على نسج حياة ابن صارة بخيوط البؤس، والضنك والحرمان، فيها ما كان ينبع من خارج ذاته، وتعني به ظروف المجتمع الأندلسي بكل ما طبعها يومئذ من اختلال سياسي. واضطراب اقتصادي، وتحلل أخلاقي، وفيها ما كان ينبجس من ذاته انبجاسا، ونعني به ما كان يتنازع نفسه من طموح للمال والثراء، ونزوع للهو والمجون، وهو لم يكن في ذاك الطموح وهذا النزوع إلا ابن بيئته وعصره، وقد كان بحسب المرء فيهما (أن يسلم وفره وإن ثلم قدره، وأن تكثر فضته وذهبه وإن قل دينه وحسبه)[75].

ولقد طلب ابن صارة المال والثروة وسعى إليهما، ولكنه أخفق في مطلبه، وتعثر في مسعاه، ولم يملك، بعد هذا وذاك، إلا أن يلوك فلسفة القناعة حينا :

وأرى القنـــاعـــة للفتى كنـــزا لـــه
والبر أفضـل مـــا بـــه يتمســـك[76]

67) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 850.
68) انظر، المرقبة العليا : 103.
69) انظر، النفح، 3 : 537، 538.
70) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 847 ـ 850.
71) نفسه، ق 2 مج 2 : 834.
72) القلائد : 212، وبغية الملتمس : 222.
73) الذخيرة، ق 2 مج 2 : 834.
74) القلائد : 282.
75) الذخيرة.
76) النفح، 4 : 344.

وحينا آخر يهاجم الدنيا وبنيها :

بنـو الــدنيــا بجهـل عظمـوهــا
فعــزت عنــــدهم وهي الحقيره

يهـــارش بعضهم بعضـــا عليهـــا
مهـــارشـــة الكــلاب على العقيره[77]

ولعل فشل الشاعر في الحصول على المال والثروة كان فيما دفع به دفعا إلى الإغراق في حياة اللهو والمجون، وهي حياة استطابها الشاعر، فيما يبدو. فلم يقلع عنها حتى بعد أن تقدم به العمر :

أي عـــذر يكــون لي، أي عـــذر
لابن سبعين مـولـع بـالصبـابـه

وهـو مـــاء لم تبـق منـه الليـــالي
في إنـــاء الحيـــاة إلا صبـابـــه[78]

77) القلائد : 273.

78) النفح، 4 : 344.

أدب الجهاد في العدوتين:

نموذج الجهاد المرابطي في العدوة

لابن أبي الخصال

للأستاذ المهدي البرجالي

تتلخص فاعلية الوجود الإسلامي بالأندلس - على مدى القرون التي عاشها بعد استقراره وارتكازه - في أفقين رئيسيين، استقطبا - تقريبا - حياة المجتمع العربي الإسلامي الأندلسي بالكامل، وكان المغرب الذي تم فتح شبه الجزيرة عن طريقه، وبمساهمة رئيسية منه - شريكا إستراتيجيا ولوجيستيكيا وقتاليا وسياسيا أساسيا في هذا الاستقطاب ذي الأبعاد المختلفة، طوال الحقب التي استمر خلالها، بل إن هذا البلد، كان - في غالب الأمر - وليس أي قطر عربي أو إسلامي آخر - الشريك الوحيد في المسار الأندلسي، بكل امتداداته وتعرجاته وتأرجحاته وتعقيداته ومضاعفاته وملابساته، إلى نهاية الأشواط الختامية التي آل إليها هذا المسار.

والأفقان هذان اللذان نشير إليهما، هما من جهة :

أفق التوسع الحضاري ذاتيا وخارجيا (النشوء والنمو والنضج الحضاري الأندلسي بتفاعل ظواهر ومكونات جديدة في إطاره، عربية وأوروبية ضمن بوتقة إسلامية، ثم امتداد إشعاع المعطيات القيمية والموضوعية للحضارة الأندلسية إلى آفاق أوسع في أوروبا والمحيط العربي).

أما الأفق الثاني، فكان أفق الجهد الدفاعي للأندلس الإسلامية، حماية منها لوجودها وكيانها وإشعاعها، وكانت العمليات المرتبطة بهذا الجهد، وأهدافه الإستراتيجية، دفاعية فعلا، وصمودية في حوافزها وأشكالها المختلفة.

ومن المسلم به، أن المغرب - على امتداد الحقب التي استمر فيها هذا الوضع، كان المؤهل وحده - نتيجة اعتبارات شتى، موضوعية وعملية - للاضطلاع بهذا العبء المتمثل آنذاك في ضرورات مواجهة القوى المعادية، المنهالة على المجتمع الإسلامي الأندلسي من الشمال، وقد كان المطلوب ساعتها صد هذه القوى ووقف زحفها، الأمر الذي تمكن منه المغرب في مساعدته الأندلس، فأوقف فعلا الجحافل الزاحفة عند حدود لم تكن تتعداها إلا عبر عشرات العقود، ولم تنفذ من خلالها إلى أقاصي الجنوب إلا بعد قرون عديدة، وإذا وضع في الاعتبار، أن هذه الكفالة المغربية للأندلس كانت تعني في أساس أمرها، أن المغرب كان عليه أن يجابه - باستمرار - مركبا شديد التعقيد، من الضغوط النفسية والقتالية واللوجيستية والاقتصادية والتنظيمية والسياسية والديبلوماسية ذات ثقل كثيف ومركز، وأنه لم يكن له في هذا الخضم الطامي - معتمد إلا على طاقته الذاتية، المطلوب منها حينئذ أن تتحرك بكيفية متواقتة ومستديمة في اتجاهين متوازيين :

• **ممارسة الفعل المرتبط بالمهمة الأندلسية الموكولة لهذا البلد.**

• **ومكافحة المصاعب المختلفة الواقعة في محيط أدائه لهذه المهمة، واستيفائه لأهدافها.**

إذا وضع مثل هذا في الاعتبار، تتبدى للمرء - بالضرورة من خلاله - أية حرارة تلك، كانت حرارة المناخ التاريخي الذي توالت في غضونه مراحل ذلك الصراع، وأية استحقاقات ومصاير كانت منوطة بمساره الطويل، وأي دور كان الدور الذي تعين على المغرب أن يضطلع به في خلال الظرف، وأية منعطفات كانت تلك المنعطفات الحرجة، التي امتدت مسافات الظرف عبرها.

لقد كانت جملة هذه الضغوط من القوة وسعة المدى، ما يجعل الواحد منها بمفرده، تنوء به قدرة المتصدي له على المنازلة والمصابرة والتحمل، فبالأحرى، حين كانت هذه الضغوط متجهة كلها على الساحة، ما بين العدوتين، مترابط بعضها ببعض، ومتداخلة على نحو لم يكن يزداد - مع الزمن - إلا تشعبا : لقد كان هناك في الساحة التي طرحها التاريخ على المغرب، وفي مجابهته، حشود إفرنجية من مختلف الآفاق والبيآت الإيبرية، وأحيانا الأوروبية، وهي حشود معززة بعمق إستراتيجي يتصل بأبعاد هائلة إلى الشمال من الأندلس، وبرصيد بشري ضخم متواجد في خلفيتها، وموفورة لها روافد غزيرة من الإمكانات المرتبطة باحتياطياتها هذه، فضلا عما كان يحدو عموم القوم من رؤى وحوافز غير مؤهلة لاستيعاب أو حتى لمجرد الإدراك البسيط لجوهر المضمون الثقافي والحضاري للمواجهة القائمة، وهو هذا المضمون الذي أولى شبه الجزيرة الإيبرية، المستوى العالمي لموقعها في التاريخ الحضاري للعصر الوسيط.

وفي مقابل هذا كله، كان المغرب - منذ أواخر القرن الهجري الخامس - القاعدة المعتمدة في التعاطي مع التاريخ، بغرب العالم العربي - الإسلامي، انطلاقا من هذه التراكمات التي أفرزتها ظروف تراجع وتهاوي النظام العربي الإسلامي بالعدوة على عهد أواخر الأمويين.

ونتيجة لهذه التراكمات، لم يكن أمام المغرب - في عصره المرابطي، وفي سواه من العصور التي تعاقبت بعد ذلك - خيار آخر، إلا خيار قبول التحدي التاريخي المتمثل في حتمية استيعاب التراكمات هذه كلها، ومعايشتها معايشة تؤدي - بالضرورة - إلى تجاوزها جميعا، والنفوذ - عبرها - إلى تحقيق المهمة الأندلسية المنشود إنجازها : وقد تكرر غير ما مرة - بحدة - مثل هذا الطرح الموضوع أمام المغرب، لكي يختار على هذا النحو فيما يخص موقفه من أوضاع الأندلس، وعلاقة هذه الأوضاع بالمصير العربي الإسلامي بالعدوة الشمالية لبحر الزقاق : وكثيرا ما كان المجال الزمني في هذا الأمر يضيق عليه، فلا يسعه إلا أن يكون رابط الجأش، موفور الهمة، وقوي الشكيمة، فيما يقدم عليه من هذا، وما يأخذ به فيه وما يذره. ونظرة من خلال (بانوراما المنطقة) آنئذ في امتدادها الجغرافي الأوسع، كفيلة بإبراز مدى الصعوبات الواقعة تجاه المغرب في أثناء الحقبة، متجلية في الفوارق بين العمق الإستراتيجي الذي كان موفورا له - وهو يضطلع بمسؤوليته الأندلسية، وبين نفس العمق الذي كان متهيئا للقوى الإفرنجية : ففيما كان هؤلاء، أي الإفرنج، مستندين إلى خلفية جغرافية وبشرية شاسعة عبر الغرب الأوروبي، كان مستند المغرب في هذا البحر الطامي - على مجرد طاقته الذاتية أساسا، ولم يكن عمقه الإستراتيجي - في الكثير من الأحوال - بخلفياته الشمال إفريقية والمشرقية - معدا - بسبب عوامل ظرفية مختلفة - لشد أزره في هذه المنازلات الملحمية بين الوجود الإسلامي في أوروبا، وبين القوى المناقضة له.

وإذا كان الزمن قد طوى الآن في ثناياه، اللحظات الحية النابضة التي شهدتها الرحاب المغربية والأندلسية عبر المضيق، محملة بصور تلك الملاحم، فإن المصادر الأدبية، قد احتفظت لنا - على أي حال - ببعض نفثات أقلام الكتاب والشعراء، ممن واكبوا من موقع أو من آخر - وقائع الحال، وعايشوا - كشهود - مرائيها أولا بأول، وانفعلوا، أو كانوا - بالأقل - اللسان المعبر عمن انفعلوا بها، واختلجت بها ضمائرهم ومكامن مشاعرهم في أعمق وأقوى ما يستفز الضمائر، ويستثير المشاعر.

لقد تضافرت قرائح هؤلاء الأدباء، وكانوا ـ غالب أمرهم ـ كتابا رسميين في البلاط المرابطي أو الموحدي أو المريني ـ على وصف الحال، مما كان يجري في الساحة الأندلسية من معامع الجهاد، ويتلاطم من أمواجه، مستعرضين ـ فيما تتناوله أغراض القول لهم في ذلك ـ صور الوقائع التي كانت تترى في ميدان المجابهة، ومكامن النوايا والرؤى، والتصورات والمرامي التي تكتنف مسرحها، وتحركات الطرفين فيها على نحو أو غيره، محللين بطريقتهم ـ تفاصيل الاستعدادات الحاصلة لخوض المعارك، والخطوات المتخذة بشأنها، وجزئيات المناخ النفسي والفكري الملابس لها : وتسلسل الأمور، إلى حين اشتعال أوارها، وإسفارها عما تسفر عنه من نتائج، وما ينفتح في مضمونها من آفاق، أو ينشأ من أوضاع، مطعمين كل ذلك ـ على لسان من كان يستكتبهم ـ بما يستنهض الهمم من حماسي اللفظ، ويستنفر العزائم، ويستقطب أكثر فأكثر إرادة المقاتلين، ويستلب معنويات الخصوم ويعبئ مزيدا من التعبئة تيار «الرأي العام»، إذا شئنا ـ بهذا التجاوز في التعبير، تقريب المعنى بما يتطابق مع مفاهيمنا المعاصرة.

ومن نبع المورد البلاغي الذي استقى منه الناثرون وفرسان القريض بدائع صياغاتهم في الموضوع، نشأ ونما، فن من فنون التعبير، بصور شتى، نثرية وشعرية فن يستحق أن يطلق عليه **«الأدب الجهادي بالأندلس»**.

وهذا اللون في حصيلته العامة ـ نتاج عطاءات مغربية أندلسية يعكس بذلك فيما يتسع به من هذا التداخل ـ مستوى التداخل العام بين العدوتين، وقد أظلتهما ـ على تطاول القرون ـ أعلام الدفاع عن قيم الثقافة والحضارة الإسلامية بأقاصي الغرب الأوروبي.

وفي حديثنا هذا، وقد نتبعه بين الفيئة والأخرى ـ بحول الله، بأحاديث من هذا الطراز، نستشرف منها ـ دون تقيد بمقتضيات الترتيب التاريخي، معالم من مختلف الحقب التي توالت خلالها الملاحم الجهادية المغربية بالأندلس، وقد كانت ما جريات الأمور على هذا الصعيد، مشحونة فعلا بمقادير غير محدودة من الأفعال وردود الأفعال، من التحديات والتحديات المضادة، تتداخل مع كل ذلك، عوارض جانبية، ترتبط بالوضع السياسي الأندلسي نفسه، الذي كثيرا ما كانت تثقل أجواءه غيوم المشاحنات المزمنة بين القوى السياسية والاجتماعية المتنافسة فيما بينها، في أرجاء شتى من العدوة، وكانت انعكاسات هذه الحال تتخذ ـ في أحيان عدة، أشكالا شديدة التعقيد، يستفيد منها الإفرنج أنفسهم، إستراتيجيا أو تكتيكيا، ويتحمل المغرب من جرائها المزيد مما كان يكابده باستمرار على تلك الساحة ـ من موصول العنت والعناء.

ونبتديُ ـ في منطلقنا، بهذه اللقطات الأدبية، والأجواء الجهادية المعبرة عنها على عهد المرابطين بالأندلس، وبصحبتنا ككاتب، الأديب الأندلسي المعروف : **(ابن أبي الخصال).**

☆ ☆ ☆

لقد عايش أبو عبد الله محمد الغافقي المشتهر بابن أبي الخصال، عصر المرابطين بالأندلس : عايش جو ملاحمهم الجهادية في العدوة، وتحرك قلمه البليغ، كما تحركت أقلام البلغاء أضرابه، لتسجيل بعض لحظات ذلك الجهاد، المفعم بشواهد البسالة والبطولة، كانت أولية الرجل في إحدى قرى شقورة من كورة جيان بوسط الأندلس، وقد تراوحت إقاماته فيما بين العدوتين خاصة في غرناطة وفي قرطبة بالعدوة الأندلسية، وفي فاس وفي مراكش بالمغرب، وشهد خلال الحياة التي عاشها على مدى فترة تقع بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (وقد كانت ولادته سنة 465 هـ) معظم عصر الدولة المرابطية، وما زخر به من أحداث.

والمظنون أن ابن أبي الخصال قد كتب لعلي بن يوسف بن تاشفين في فترة من الفترات على ما نقلته بعض المصادر، بيد أن أبرز حالات خدمته في المقامات الرسمية، هي تلك التي ربطته بـ «ابن الحاج» والي قرطبة، من قبل علي بن يوسف بن تاشفين، ثم بأبي يحيى أبي بكر بن أبي عبد الله، وقد تقلب ابن أبي الخصال مع صاحبيه هذين، فيما عرض لهما من أحوال مختلفة، ويظهر أنه كان من الحظوة عند أبي يحيى بدرجة بالغة، حتى ذكر عنه أنه هو الذي وسمه بـ «ذي الوزارتين»، وهو تلقيب لم يقصد به

مجرد الإطراء على ما يبدو، وإنما هو يوحي إلى مستوى معين من النفوذ كان موفورا للرجل آنذاك.

أما أكبر التقلبات التي شهدها ابن أبي الخصال في حياته، فقد حصلت له في صحبته لابن الحاج والي قرطبة، وقد تقلب هذا الوالي - في مجرى سيرته - بين أحوال من الحظوة وسقوط الحظوة عند المرابطين، وكان ابن أبي الخصال، معرضا لأن تصيبه انعكاسات مما كان يصيب مخدومه من ذلك، ولما استشهد ابن الحاج أخيرا - وقد صار على سرقسطة - في ساحة الجهاد ضد الإفرنج، اختتمت باستشهاده مرحلة هامة من سيرة ابن أبي الخصال، المرحلة الأكثر مرموقية على صعيد الحياة العمومية الأندلسية، وقد انطوى الرجل بعدها على نفسه، منزويا عن التيار العام للمجتمع، حتى كان مصرعه بقرطبة في ظرف فتنة هَوْجاء، نشبت فيها سنة 540 هـ.

والأثر الذي نتصدى له في هذه العجالة من كتابات ابن أبي الخصال، يتصل بموضوع الجهاد المرابطي بالأندلس، وهو عبارة عن رسالة مرفوعة إلى علي بن يوسف، على لسان بعض القادة المرابطين في الأندلس، وإذا كنا لا ندري من المصدر الذي ساق هذه الرسالة، من هو القائد المرابطي، الذي كتبت باسمه، فإننا نلحظ - على أي حال - أنها تتعرض لذكر اسم مخدوم الكاتب أي يحيى المومأ إليه آنفا، مشيرة إلى ولايته على الناحية التي تتحدث عنها الرسالة ومتضمنة - في منطوى ذلك - إفادات مهمة في ذلك الظرف - عن وضعية القوات المرابطية عموما في تلك الجهات، وحالة الخصم المعنوية، وما يتصل بذلك.

ويكشف أسلوب الكاتب عن مبلغ تمكنه من الصناعة وفقا للطراز السائد عند فحول الترسل القدامى، وقد كانت مواهب ابن أبي الخصال في الواقع تحظى بالكثير من التقدير، حتى قيل في جملة ما قيل فيه : «إنه معجزة وقته، وجمال جماعته...».

وقد جاء في ديباجة الرسالة قول الكاتب في مخاطبة علي بن يوسف بن تاشفين على لسان القائد المرابطي، المكتوبة الرسالة باسمه :

«...وافيتها (والمراد - ربما قرطبة التي أنفذت منها الرسالة) من الوجهة التي صحبني فيها ومن معي يمن أمره، واكتنفتنا عزة نصره، بعد أن أودعت حصن أرلية قوتا موفورا، ومرفقا كثيرا وتسلم أبو الخيار الحصن واحتوى عليه وصار أمره إليه...».

ثم تخلص الرسالة بعد هذا، إلى ذكر الحالة العنوية للإفرنج، وما يتقاذفها من مشاعر الحذر والوجل من المسلمين الذين يبدو أنهم كانوا في الناحية آنئذ على درجة بالغة من الهيبة والشموخ في أعين خصومهم، وهذا ما تشير إليه الرسالة بقولها :

«وكانت عند مقدمنا هذا الحصن (ويظهر أن المراد به حصن «أرلية» الآنف ذكره) خيل طليطلة بددها الله مجتمعة، فوقذهم الرعب، وشلهم الصغار والرغم...».

ويعرف ما كان للمطايا في العصور الغابرة من أهمية قصوى في اعتبارات إستراتيجية الحرب أو في بعض الدواعي العملية في الحياة إبان السلم : وسواء في هذه الحالة أو تلك، فإن الثروة الحيوانية، أكانت للاستهلاك الغذائي أو الصناعي، أو كانت للاستخدام بأوجهه المختلفة، فإنها في أي عصر أو مصر، عماد جوهري في البنية الاقتصادية لقوم من الأقوام، وبما للأمر من صلة بالقدرة على مواجهة المقتضيات المادية للحرب، إذا كان مجتمع ما، في حالة صراع مسلح مع غيره، أو علاقة بقدرة هذا المجتمع على استيعاب جوانب أساسية من متطلباته الاستهلاكية في حالة حرب أو سلام : وفيما تنم عنه هذه الفقرة التي سنسوقها من الرسالة، والتي تعبر - بطبيعة الحال - عن تفكير القيادة المرابطية بصدد تكتيكات المجابهة مع الإفرنج، يتجلى أنه كان هناك وعي مهم جدا بأهمية الموضوع الاقتصادي في مجال الصراع الدائر، وكانت النظرة المرابطية بالذات، العمل على إصابة الخصوم الشأن في ثروتهم الحيوانية، كسبيل من سبل التوفق في إضعاف طاقتهم على موالاة الحرب : وتتعرض الرسالة لهذا الأمر، مشيرة إلى ماشية للإفرنج كانت تتأرجح فيما بين ربى الناحية وسهولها، فتورد حول ذلك قولها : «...وتحققنا

هناك أن مواشي تلك الجبال قد أخذت في الانبساط والإسهال، والدنو من الوادي في طلب الخصب، وتحوله من البرد إلى الدفء؛ والله يجعلها للمسلمين طعمة، ويزيدهم بها قوة بعزته...».

والواقع أن فترة علي بن يوسف بن تاشفين حيث كتبت هذه الرسالة، كانت فترة تألق سياسي وعسكري للمرابطين بالأندلس، فترة حضور معزز بسعة الاقتدار وقوة الحول، مما قلب ـ فعلا ـ كل الموازين في معادلات القوى بشبه الجزيرة لصالح الوجود العربي ـ الإسلامي، وعلى حساب التجمعات الإفرنجية المعادية له، وبطبيعة الحال، **فجذور هذا التحول لم تكن بنت وقتها في العهد المتحدث عنه، بل كان المنطلق في ذلك ـ كما يعلم ـ خلاصة النتائج المثيرة، المترتبة ـ مباشرة أو بغير مباشرة ـ عن موقعة الزلاقة**. وقد كانت هذه النتائج التي أسفرت عنها المعركة في الأمد القريب أو المتوسط، ذات أبعاد سياسية وسيكولوجية عميقة القرار، فضلا عن أبعاها الجيوبوليتيكية والجيوستراتيجية. وأبعادها الميدانية في محور ذلك؛ ولقد انضاف إلى هذه الحصيلة التي أثراها العمل المرابطي في المنطقة، جملة الآثار الإيجابية التي أفاد منها الوضع الإسلامي بالعدوة، على أثر العملية السياسية الجذرية، التي كان قد تولاها يوسف بن تاشفين وأتم ـ بموجبها ـ تصفية النظام الطائفي الذي كان يشكل ـ خلال أمد طويل ـ حالة احتقان سياسي ونفسي وعسكري بالأندلس، وكان يجثم ـ من ثم ـ بثقله على إمكانات التعبئة والاستنفار الفعال في مضمار المواجهة الإسلامية الإفرنجية، وبمقتضى هذه العملية، خلص ابن تاشفين إلى ترشيد الطاقة الصمودية للمجتمع الأندلسي ككل، ودمجها ـ عمليا ـ وذلك ما كان فيه رفع مستوى فاعليتها ـ في الجهد الحربي المغربي المعتمد آنئذ كقاعدة لمجمل الإستراتيجية الدفاعية الإسلامية في الساحة الإيبرية.

وفيما صار الأمر إلى علي ابن يوسف بن تاشفين، كان الوضع الأندلسي، لا يزال يحتفظ بكل إيجابياته هذه لحساب المسلمين، حيث زخم الفاعلية الجهادية المرابطية ساعتئذ لا يزال كالمعهود عنه في العموم، وحيث الميزان السيكولوجي منمّ ـ باستمرار ـ في كثير من الحالات ـ عن تخاذل وانحسار عند الإفرنج، ينعكس من خلاله، عمق التحول الذي سجله التاريخ ـ مرحليا ـ في تلك الآونة : وتؤذن العبارة التالية في رسالة ابن أبي الخصال، بأصداء هذه الحال، وما كان يبدو ـ خلالها ـ من استكانة الإفرنج، ورضوخهم، وانزوائهم خشية ورهبة، وتقول الرسالة بهذا الصدد :

«وأنباء العدو ـ قصمه الله ـ الآن خامدة، وعزائمهم هامدة، وأيديهم جامدة، استأصل الله نعمتهم، وقطف قممهم، وأداخ بلادهم، وانتسف طارفهم وتلادهم...».

وفي مقابلة جو الكآبة هذا الذي كان يلف المعسكر الإفرنجي، إشراقات البشر والحبور، يتلألأ بها أفق المسلمين، وتجليات السلام والوفاق، تغشى مرابعهم منيعة الحمى، عزيزة الجانب، على غرار ما تسوقه الرواية حول ذلك إذ تذكر :

«...وألفيت الحضرة ـ حرسها الله ـ وقد أخذ السرور من أهلها كل مأخذ، وسرى كل مسرى ومنفذ، بما جدد لديهم الوالي من حسن نظر، وخلع عليهم من جمال سيرة ولفتة فاقت كل ما أبهج وكان وفقا لما انتشر، ومشاكلا لما استذاع وظهر...».

ثم تفضي الرسالة ـ فيما بعد ـ إلى نهايتها بعبارات دعاء مسجعة على منوال ما رأيناه في سالف الفقرات.

أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الحضرمي ومؤلفاته

للأستاذ عبد الله المرابط الترغي

رجال وكتب :

شخصية أبي عبد الله الحضرمي هذا حيّرت كثيرا من الباحثين في القديم والحديث، فهي على ما حظيت به من الشهرة في بعض كتب الطبقات، حين وردت مقرونة بكثرة النقول عنها وإسناد أخبار الرجال وتراجمهم إلى مؤلفاتها - ظلت مجهولة غائبة المعالم يحار الباحثون في الوقوف عندها، ويفتقدون كل ضوء للتعرف عليها، حتى من ضرب منهم بسهم وافر في معرفة الرجال وتمييز طبقاتهم. وأكثرهم قد خلط بين هذا الحضرمي وبين أفراد من آل الحضرمي السبتيين المشهورين خلال القرن الثامن. فابن الطيب القادري - وهو الخبير بالرجال - يورده ضمن رجال سند روايته لمقدمة ابن آجروم فينبه على عدم معرفته بالرجل[1].

والشيخ عبد الحي الكتاني يكاد يستغلق عليه الأمر، فيخلط بينه وبين آل الحضرمي المعاصرين له من أهل سبتة. ولا يتنبه إلا في آخر المطاف حين يعثر من خلال الإشارة العابرة في نفح الطيب[2] على الرجل الحقيقي، محمد بن إبراهيم الحضرمي، فيذكره بتحفظ شديد، ناسبا له كتاب السلسل العذب، وهو ليس له[3].

وينساق بعض الباحثين من المحدثين في تسرعهم إلى الخلط بينه وبين غيره، فالأستاذ هاشم العلوي في تحقيقه لكتاب القادري : «التقاط الدرر...» يحيل في الهامش عند ذكر اسم الحضرمي على أنه أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي كاتب السلطان المريني وصاحب علامته[4].

ويجري بروكلمان ذكره عند عرض شروح الأشعار الستة الجاهلية، فيسميه محمد بن إبراهيم بن محمد ابن خروف الحضرمي، غير أنه يجعل وفاته سنة 609، متوهما أنه أبو الحسن بن خروف النحوي[5] ويتبع بروكلمان في ذلك الأستاذ رضى عبد الجليل الطيار في كتابه «الدراسات اللغوية في الأندلس» وقد تعرض لكتاب شرح الأشعار الستة الجاهلية للحضرمي، فينساق إلى ذكر ترجمة أبي الحسن بن خروف النحوي أيضا، رغم التحفظ الشديد الذي أبداه في اختلاف الإسم وسلسلة النسب بين الرجلين : الحضرمي المنسوب إليه الكتاب، وابن خروف النحوي المعروف[6].

لقد فرض هذه الوضعية غياب ترجمة شاملة تعرف بالحضرمي وتعرض أعماله، كما هو الشأن بالنسبة لكثير من أقرانه ممن تناولت التعريف بهم والترجمة لهم كتب

1) التقاط الدرر للقادري : 454.

2) نفح الطيب 694/2. في ترجمة الراعي الأندلسي عند ذكر سنده في مقدمة ابن آجروم.

3) فهرس الفهارس 350/1.

4) التقاط الدرر : هامش ص : 454.

5) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 38/1 الترجمة العربية.

6) الدراسات اللغوية في الأندلس : 183 وما بعدها. وعذر الأستاذ في ذلك أنه لم يطلع على نص المخطوطة من شرح الأشعار الستة ليحسم في أمر مؤلفها.

الطبقات في المغرب والمشرق. والحقيقة أن الرجل لو أنصف لكان له شأن آخر، ولزال ما يحيط بشخصيته من غموض.

فهو ممن يجري عليه شرط إحاطة ابن الخطيب بالدخول إلى غرناطة، فيفرد له رسم بين رجالها، ولا شك أن ابن الخطيب قد أجرى له ذكرا مطولا في أصل إحاطته[7].

وهو ممن كان يجب أن يذكر بين الأدباء في كتيبة ابن الخطيب أيضا، ونثيري الجمان عند معاصره أبي الوليد ابن الأحمر[8].

والآن بعد هذا التقديم المسهب، ماذا نعرف عن الرجل ؟ وماذا بقي لنا من أخباره وأعماله ؟

☆ ☆ ☆

يتحدد اسمه وسلسلة نسبه كما ورد في طالعة كتابه (إعراب الأشعار الستة) : ب **محمد بن إبراهيم ابن محمد بن خروف الحضرمي**. وقد اشتهر بهذه النسبة. وللحضرميين وجود واسع شمل كثيرا من مناطق الغرب الإسلامي، في القيروان، وإشبيلية، وسبتة، وألمرية، و...غيرها.

وينتمي الرجل إلى حضرميّي ألمرية بشرق الأندلس، ولا أدري تاريخ ولادته بالضبط، وإن كنت أرجّح ـ طبقا للقرائن المختلفة التي تذكر في تراجم رجاله ـ أنه ازداد خلال السنوات العشر الأولى من القرن الثامن.

وبألمرية كانت نشأته ومراحل تعليمه الأولى، فقد أخذ عن رجالها والقادمين إليها :

كأبي عثمان ابن ليون التجيبي[9] من أهل ألمرية، وقد لازمه بها مدة ثلاثين سنة، تفقه عليه في الحديث والفرائض وغيرها من العلوم[10].

وأبي القاسم عبد الرحمن بن سهيل القيسي[11].

وأبي البركات ابن الحاج البلفيقي[12].

والقاضي مسعود بن يحيى[13].

والقاضي أبي الحسن البلوي[14]... وغيرهم من أهل ألمرية.

وأخذ عن غير أهل ألمرية من الطارئين عليها :

كالكاتب أبي عبد الله بن عمر[15].

وابن منخل الغافقي[16].

وأبي عبد الله الزواوي[17].

والقاضي أبي جعفر بن فركون القرشي.

وقد تولى آخر حياته قضاء ألمرية[18].

وانتقل إلى غرناطة فأقام بها مدة أخذ عن مشيختها مختلف العلوم والفنون.

كالخطيب أبي علي بن عتيق القرشي[19].

---

7) المعروف أن نص الإحاطة المطبوع بعناية محمد عبد الله عنان هو مختصر للإحاطة. وقد سقطت منه على يد المختصر كثير من التراجم. فليس بعيدا أن تكون ترجمة محمد بن إبراهيم الحضرمي ضمن ما سقط.

8) المعروف أن هذه الكتب اختصت بالتعريف بأدباء القرن الثامن في المغرب والأندلس. وقد صدرت الكتيبة الكامنة لابن الخطيب بتحقيق الدكتور إحسان عباس. كما صدر كتابا : «نثير الجمان، ونثير فرائد الجمان» لابن الأحمر بتحقيق الدكتور محمد رضوان الداية.

9) توفي شهيدا بالوباء سنة 750. راجع ترجمته مفصلة في مقدمة المحقق لكتابه لمح السحر لابن ليون.

10) ورد ذلك في في نيل الابتهاج : 123 نقلا عن فهرسة الحضرمي.

11) توفي بألمرية سنة 737 راجع ترجمته في نيل الابتهاج : 165 نقلا عن الحضرمي.

12) توفي 771 راجع ترجمته في : الإحاطة : 143/2 ـ ونيل الابتهاج 254 نقلا عن الحضرمي.

13) توفي 741 راجع ترجمته في نيل الابتهاج : 344 نقلا عن الحضرمي ـ ودرة الحجال 13/3.

14) وردت الإشارة إليه في نيل الابتهاج : 234.

15) المليكشي التونسي، توفي بتونس سنة 740. وكانت له رحلة إلى الأندلس سنة 718 استقر خلالها مدة بألمرية. راجع ترجمته في : الإحاطة 563/2 ـ وتاج المفرق للبلوي 178/1 ـ ونيل الابتهاج 239 ـ 234 ـ والحلل السندسية للسراج 600/1.

16) توفي بغرناطة سنة 731 تنظر ترجمته في : الإحاطة 133/2 ـ ونيل الابتهاج 142 نقلا عن الحضرمي.

17) محمد بن يعقوب المنجلاتي البجائي الزواوي. ورد ألمرية رسولا، وأقرأ مختصر ابن الحاجب بها. توفي سنة 730. نيل الابتهاج 234.

18) توفي سنة 729. ترجمته في الإحاطة 153/1 ـ نيل الابتهاج 65 نقلا عن الحضرمي.

19) نيل الابتهاج 195 ـ والكتيبة الكامنة 51. توفي سنة 744.

وأبي القاسم ابن سلمون[20] وقد أخذ عنه كثيرا قراءة وسماعا.

والقاضي البارع في النحو أبي جعفر بن سعيد المعافري[21].

والوزير الكاتب أبي الحسن ابن الجياب[22] أخذ عنه جملة تآليفه وسمع عليه كثيرا من الفنون وأنشده من شعره.

وقاضي الجماعة محمد بن بكر الأشعري[23].

وأبي القاسم بن جزي[24] وغيرهم[25].

ويبدو أن إقامته قد امتدت بغرناطة، فلحقه من الإحساس بالغربة ما جعله يشكو حدتها وآلامها. فقد نقل في فهرسته أن شيخه أبا علي عمر بن عتيق القرشي (سمعني يوما أنشد قول بعض الغرباء، بعد أن شكوت مالحقني من الغربة لبعض الأصحاب :

رحم الله من دعا لغريب
شتته العدا عن الأوطان
ورماه الزمان منه بصرف
آه والله من صروف الزمان

فأخذ يسليني، وقال لي : لا تكترث، فلقد شكوت حالي أيام رحلتي لشيخنا الإمام ناصر الدين المشدّالي ببجاية، فقال لي عن بعض المشايخ : إنه كان يقول : (إن الله عز وجل يثير الهمم لسعي القدم، لرزق قسم، أو موت حتم)[26].

ولعل رحلة الطلب هاته قد تجاوز الحضرمي فيها غرناطة لتشمل مالقة وبعض حواضر العدوة المغربية. فقد ورد في النقل عن فهرسته ما يفيد سماعه من شيوخ مالقة كأبي عبد الله الساحلي[27]، والقاضي ابن مشتمل الأسلمي[28]، والقاضي ابن غالب الكلابي الطريفي[29]. ويبرز في مشيخته من رجال العدوة المغربية ممن أخذ عنهم واستفاد منهم عدد كبير من الرجال، مما يرجح أن رحلة الحضرمي في الطلب قد عبر فيها بحر الزقاق إلى سبتة، فيأخذ بها عن أبي القاسم التجيبي السبتي[30]، وقد أورد ذكره في فهرسته ضمن شيوخه، ولا تعرف للتجيبي رحلة إلى الأندلس غير تلك التي تمت قديما قبل ولادة الحضرمي، حين انطلق من ألمرية بحرا في رحلته المشرقية[31]. وعن أبي العباس ابن القراق السبتي الكاتب الأديب[32]، وإلى فاس ليجلس إلى بعض شيوخها ويأخذ عنهم مؤلفاتهم، كإبراهيم بن أبي يحيى التسولي التازي[33]، وابن عبد الرزاق الجزولي[34]، وأبي عبد الله بن آجروم[35] وغيرهم. وقد أخذ عن هذا الأخير مؤلفاته، وبالأخص مقدمته المشهورة في النحو. ورغم كثرة الذين أخذوا عن

---

20) عبد الله بن سلمون الكناني الغرناطي. توفي سنة 741. نيل الابتهاج 143 ـ الإحاطة 400/3.

21) توفي بغرناطة سنة 726. ويعرف بابن أبي جبل. نيل الابتهاج 68 نقلا عن الحضرمي ـ الكتيبة الكامنة 107 ـ درة الحجال 136/1 ـ وقد ورد له شعر في الإحاطة 193/1 يرثي ابن الزبير.

22) توفي سنة 749. ترجمته في الإحاطة 125/4 ـ الكتيبة الكامنة 183 ـ ونثير الجمان 125 ـ ونيل الابتهاج 204 نقلا عن الحضرمي.

23) توفي شهيدا سنة 741. ترجمته في الإحاطة 176/2 ـ نيل الابتهاج 232 نقلا عن الحضرمي.

24) توفي شهيدا بطريف سنة 741. تنظر ترجمته في : الإحاطة 20/3 ـ والكتيبة الكامنة 46 ـ ونثير الجمان 165 ـ ونيل الابتهاج 238، وفيها النقل عن الحضرمي.

25) اعتمدت في استخراج هذه المشيخة على ما ورد في نيل الابتهاج نقلا عن فهرسة الحضرمي.

26) نيل الابتهاج : 195

27) توفي سنة 735. ترجمته في الإحاطة 239/3 ـ الكتيبة الكامنة 45 ـ نيل الابتهاج 234.

28) توفي سنة 736. ترجمته في الكتيبة الكامنة 65 ـ ونيل الابتهاج 235 نقلا عن الحضرمي.

29) توفي سنة 729. ترجمته في نيل الابتهاج 232 نقلا عن الحضرمي.

30) طبقات المالكية لمؤلف مجهول، ص : 382. نقلا عن الحضرمي، توفي التجيبي سنة 730. تنظر ترجمته في مقدمة المحقق لبرنامجه ـ فهارس علماء المغرب ص : 241 والمراجع المذكورة.

31) حول رحلة التجيبي إلى الأندلس، راجع رسالتنا فهارس علماء المغرب : 241 وما بعدها.

32) توفي ابن القراق سنة 725. نيل الابتهاج : 68.

33) فهرسة المنتوري 251 ـ تنظر ترجمته في : الإحاطة 372/1 وفيها وفاته سنة 748 ـ وجذوة الاقتباس 86/1 وفيها وفاته سنة 747.

34) فهرسة المنتوري 251 ـ توفي 758. تنظر ترجمته في : نيل الابتهاج 249 ـ درة الحجال 240/2 ولم يضبط وفاته ـ التعريف بابن خلدون 68.

35) فهرسة المنتوري 251 ـ توفي سنة 723. تنظر ترجمته في : جذوة الاقتباس 221/1. وقد أسند المنتوري في فهرسته مؤلفات هؤلاء عن طريق محمد بن إبراهيم الحضرمي.

ابن آجروم، فإن الرواية الوحيدة التي ظلت تسند بها هذه المقدمة النحوية إلى مؤلفها، هي رواية أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحضرمي. فأبو عبد الله محمد بن عبد الملك المنتوري يسندها في فهرسته[36] بواسطة شيخه أبي جعفر أحمد بن سالم الجذامي[37]، عن محمد بن إبراهيم الحضرمي، عن ابن آجروم.

وقد نقل هذا السند إلى المشرق أبو عبد الله الراعي الأندلسي[38]، فاشتهر وتردد ذكره في فهارس علماء المشرق وأثباتهم[39]. كما اشتهر أيضا في فهارس المغاربة[40].

ويبدو أن قدوم الحضرمي إلى فاس للأخذ عن شيوخها قد تم قبل سنة 723 هـ، وهو تاريخ وفاة ابن آجروم. ولا نرى من خلال المعلومات المتيسرة بين أيدينا أن الحضرمي قد عمّق الرحلة إلى بقية حواضر المغرب، إذ لا نجد عنده ذكرا لعلماء مراكش، أو مكناس، أو سلا، أو تازى، رغم أن هذه الأخيرة كانت تعيش لحظتها نهضة علمية.

ويبرز ضمن مشيخته أيضا رجال من بجاية وتونس. ويغلب على الظن أنه قد أخذ عنهم مكاتبة، كأبي علي ناصر الدين المشدّالي[41]، وابن غريون البجائي[42]، أما عبد الحليم بن تداررت التنملي[43]، ومحمد بن يعقوب المنجلاتي الزواوي، والكاتب ابن عمر المليكشي[44]، فقد تأكد أخذه عنهم أثناء كونهم بالأندلس.

والحقيقة أن رحلة الحضرمي هذا باتجاه العدوة المغربية تأتي لتؤكد ذلك التفوق العلمي الذي حازته حواضر المغرب منذ أواخر القرن السابع. فقد أسفرت أحداث القرن السابع في الأندلس عن هجرة جالية علمية كبيرة - ولا سيما جالية إشبيلية وبلنسية ومرسية، وهي كبريات حواضر الأندلس علما - إلى العدوة المغربية في سبتة وفاس وبجاية وتونس، ليتحول معها ميزان التفوق العلمي لصالح هذه الحواضر المغربية، إذ ينشط رجال هذه الجالية، فتكثر حلقات الدرس ويكثر الطلب. وهكذا وعلى امتداد القرن الثامن **تصبح حواضر المغرب ومشيختها وحلقات درسها مقصد رحلة الأندلسيين الراغبين في العلم والتوسع في المشيخة**. ولا نكاد نعثر على عالم أندلسي في هذا القرن لم تكن له رحلة الطلب إلى بعض حواضر المغرب والجلوس إلى شيوخها، حتى أنه أصبح لبعض هذه الحواضر المغربية زعامة في بعض العلوم، لا يمكن لمن يرغب في الاستزادة منها والتخصص فيها إلا أن يؤم مشيختها للاستفادة منها : كالحديث والنحو بسبتة، والفقه بفاس، وعلوم القرآن من قراءات ورسم وتجويد بفاس وتازى، والمعقولات من عقائد وأصول ومنطق بتلمسان.

ويستقر بعد العودة بألمرية شيخا من شيوخ العلم بها ليمارس الإقراء والتحديث. ويبدو من خلال الأوصاف والتحليات التي ذكره بها صاحبه أبو البقاء خالد البلوي أن الرجل قد أصبح له وزنه العلمي في بيئته، فهو (الشيخ الفقيه القاضي المحدث الفاضل الراوية المقيد المسند)[45]. وهي أوصاف لها دلالتها الحقيقية، لأنها صدرت من رجل تمرس بالرواية، وطوف بعيدا للقاء الشيوخ في المشرق والمغرب.

ولاشك أن حلقة الحضرمي بألمرية قد عرفت كثيرا من تلامذته والراغبين في علمه وروايته. غير أن ما بين أيدينا من أسماء الآخذين عنه لا يتعدى ثلاثة أسماء :

36) فهرسة المنتوري 252.

37) توفي سنة 796. تنظر ترجمته في : وفيات ابن القاضي 228 - درة الحجال 59/1 - وقد ورد ذكره في النفح 694/2 - وروى عنه الحضرمي شعرا ووصفه بصاحبنا : (الجذوة لابن القاضي 190/1).

38) توفي 853. تنظر ترجمته في : نفح الطيب 694/2 والمراجع المذكورة.

39) راجع في ذلك فهرسة شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري 449 ضمن مجموع - وثبت الشبراوي 28.

40) راجع فهرسة العياشي الكبرى 51 - وفهرسة أبي إسحاق الدرعي السباعي 47 - والتقاط الدرر 454 - وفهرس الفهارس 350/1.

41) طبقات المالكية لمؤلف مجهول 381.

42) نيل الابتهاج 232.

43) فهرسة المنتوري 251 - وقد توفي بالأندلس سنة 723. تنظر ترجمته في : الإحاطة 546/3 - وفيه عبد الحكيم - والديباج 166 - ودره الحجال 162/3 وفيه عبد الحكم المراكشي - والإعلام للمراكشي 34/8 نقلا عن الديباج. وقد اشتهر ولداه : الحسين، ومحمد المترجم لهما على التوالي في الكتيبة الكامنة : 213/207.

44) تقدم التعريف بهما فراجعه.

45) جذوة الاقتباس 188/1.

الأول : أبو البقاء خالد البلوي صاحب رحلة تاج المفرق[46].

الثاني : ابنه أحمد البلوي.

وكلاهما قد سمع عليه كتابيه : «شرح ثلاثيات البخاري، وتأنيس أرباب الاستحمام بما قيل من الأشعار في الحمام»[47].

الثالث : أبو جعفر أحمد بن سالم الجذامي. ومن طريقه أسندت مؤلفات الحضرمي، وعرفت مروياته في الفهارس والبرامج.

ومع الإقراء والتحديث مارس الرجل التأليف والتقييد، وقد تعددت أعماله التأليفية، فشملت التراجم والحديث والأدب. ومارس القضاء حتى اشتهر به، ولا أستبعد أن يكون قضاء بلده ألمرية. وأخيرا فكما غاب عنا تاريخ مولده، كذلك غاب عنا تاريخ وفاته، فلا نعرف عنه إلا أنه كان حيا سنة 771، حين سجل في فهرسته تاريخ وفاة شيخه أبي البركات ابن الحاج البلفيقي[48].

☆ ☆ ☆

• مؤلفات أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحضرمي :

للحضرمي تآليف متعددة، تشمل مختلف العلوم المعروفة على عهده من حديث وأدب ونحو وتاريخ. وأكثر مؤلفاته يعتبر في حكم المفقود، منها :

1 - تقييد في سيرة وأخبار أبي العباس أحمد بن البناء الأزدي المراكشي :

وردت نسبته إليه في نيل الابتهاج، نقلا عن فهرسة الحضرمي نفسه حيث قال : «ولي تقييد في سيره وأخباره»[49].

وقد أجرى الحضرمي ذكر أبي العباس بن البناء هذا في فهرسته، ووصفه بشيخ شيوخنا، وأورد له تلك المقطوعة النظمية الشهيرة، رواية عن بعض شيوخه، وهي :[50]

قصدت إلى الوجازة في كلامي
لعلمي بالصواب في الاختصار

ولم أحذر فهوما دون فهمي
ولكن خفت إزراء الكبار

فشأن فحولة العلماء شأني
وشأن البسط تعليم الصغار

كما أورد له فائدة تتعلق بطريقة تعليمية آنذاك. (قال بعض المغربيين : القراءة تصحيح المتن، وتبيين ما أشكل، وتتميم ما نقص، وما زاد عليه فضرره على المتعلم أكثر من نفعه. انتهى من الفهرست الحضرمية)[51].

ولا أعرف عن كتاب الحضرمي هذا غير نقل طفيف ورد في كتاب الحلل السندسية للسراج الوزير[52].

☆ ☆ ☆

2 - قضاة ألمرية : وقد ذكره الحضرمي في فهرسته عند ترجمة شيخه القاضي مسعود بن يحيى المري، (عرفنا بحاله في تأليفنا في **قضاة ألمرية**... وقد عرفت بأسلافه الكرام، فهو قاض ابن قاض ابن قاض ابن قاض، أربعة دونه على نسق)[53].

ولا أعرف عن هذا الكتاب غير ما سبق ذكره. ومن المعروف أن تاريخ ألمرية ورجالها كان موضوعا لكثير من تآليف معاصري الحضرمي، منهم أبو البركات ابن الحاج في

---

46) راجع ترجمته في مقدمة المحقق لرحلته.

47) الجذوة 188/1.

48) نيل الابتهاج : 255.

49) نيل الابتهاج : 67.

50) نفس الإحالة السابقة.

51) نيل الابتهاج 67. وقد راجت هذه الطريقة التعليمية، واستحسنها المغاربة من علماء القرن العاشر وما بعده. وفي فهرسة الإلمام لعبد الواحد الحسني ذكر لهذه الطريقة ونسبتها إلى الإمام ابن عرفة (الإلمام : 85). راجع تفصيل ذلك في رسالتنا : فهارس علماء المغرب : 538 وما بعدها.

52) الحلل السندسية في الأخبار التونسية 639/1.

53) نيل الابتهاج 344.

تاريخ ألمرية[54]، وأبو جعفر أحمد بن خاتمة في المزية[55]، وغيرهما.

☆ ☆ ☆

3 - **شرح ثلاثيات البخاري** : وقد ورد ذكره في الجذوة على أنه من جملة مسموعات أبي البقاء خالد البلوي، وولده أحمد، على مؤلفه أبي عبد الله الحضرمي. قال البلوي : (وناولني أخي وسيدي وصديقي الشيخ الفقيه القاضي المحدث الفاضل الراوية المقيد المسند : **محمد ابن إبراهيم بن محمد الحضرمي تقييده....** وحضر لقراءته إياه وغيره من مروياته : ولدي السعيد أحمد، وبعد أن أسمعه جملة من شرحه الذي شرح به : **ثلاثيات الإمام محمد البخاري وكنت قد سمعته بلفظه...**)[56].

وكان أستاذي الدكتور عبد السلام الهراس منذ ما يقرب من أربع سنوات، وقد جرى بيننا الحديث عن الحضرمي المذكور، قد أخبرني بأن العلامة الباحث البو عبدلي كاتبه من الجزائر في شأن هذا الحضرمي، بعد أن وقعت في يده نسختان خطيتان من شرح ثلاثيات الإمام البخاري. وأفادني أستاذي بأن الحضرمي قد ذكر في طالعة تأليفه هذا أسانيده في رواية صحيح البخاري، وسمى فيها شيوخه الذين أسند من طريقهم روايته للصحيح وإلى الآن لم يتيسر لي الاطلاع على نسخة من هذا الشرح. ولا أستبعد أن تكون منه نسخ متعددة في خزائن المغرب.

☆ ☆ ☆

4 - **مشكل إعراب الأشعار الستة الجاهلية** : وهو مولف لغوي، اقتصر فيه على إعراب الأشعار الستة الجاهلية، وما خف من شرح لغة غريبها. وقد ورد في طالعة الكتاب ذكر صريح لإسم المؤلف : (قال الفقيه الجليل الخطيب المقرئ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد الحضرمي)[57].

والكتاب كما يبدو من طالعته أن الحضرمي قد كتبه استجابة لرغبة بعض طلبته. ولعله مجموعة المواد الدراسية التي كان الحضرمي يشغل بها حلقته.

وفي خزائن المغرب من هذا الكتاب نسختان : - فيما أعلم -

الأولى بخزانة القرويين تحت رقم 516، وهي نسخة غير تامة، تقف عند إعراب شعر عنترة بن شداد[58].

والثانية في خزانة الرباط العامة حسب تعبير بروكلمان[59]. وهي التي ذكرها صاحب كتاب الدراسات اللغوية في الأندلس[60].

وقد بات للكتاب استعمال في الدرس الأدبي واللغوي في المغرب والأندلس. وقد عثرت على نقول منه في بعض القضايا النحوية، ومناقشة الحضرمي فيها من طرف الإمام أبي عبد الله بن غازي المكناسي. وذلك في بعض تقاييد أحد التطوانيين من علماء أواخر القرن الحادي عشر[61].

☆ ☆ ☆

5 - **تأنيس أرباب الاستحمام بما قيل من الأشعار في الحمّام** : وهو كتاب أدبي كما يبدو من عنوانه. وتقوم مادته على انتقاء الأشعار التي قيلت في الحمام وأوصافه.

وقد ورد ذكر هذا الكتاب ونسبته إلى محمد بن إبراهيم بن محمد الحضرمي في جذوة الاقتباس أثناء ترجمة أبي البقاء خالد البلوي، وقد حضر قراءته عليه هو وولده أحمد وغيرهما، (وناولني أخي... محمد بن إبراهيم بن محمد الحضرمي تقييده الذي سماه : «**تأنيس أرباب**

54) الإحاطة 148/1. وقد نقل منه ابن الخطيب في غير موضع من إحاطته.

55) جذوة الاقتباس 89/1. وقد أكثر النقل عنه في كتاب درة الحجال. كما نقل عنه أبو العباس المقري في كتابيه أزهار الرياض، ونفح الطيب.

56) جذوة الاقتباس 188/1.

57) حسب مخطوطة خزانة القرويين رقم 516.

58) راجع وصف الكتاب في فهرس مخطوطات خزانة القرويين للعابد الفاسي 20/2.

59) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 88/1 الترجمة العربية.

60) الدراسات اللغوية في الأندلس ص : 183 وما بعدها.

61) مجموع مخطوط به كتاب التصريح لخالد الأزهري، وبعض التقاييد النحوية. كتبه لنفسه أحد أفراد أسرة النجار التطوانية سنة 1180 هـ. مخطوط بخزانة خاصة بطنجة.

الاستحمام بما قيل من الأشعار في الحمام﴾، بعد أن أسمعني بلفظه أكثره... فكان مما أخذته من هذا التأليف ما أنشده...)[62].

ونقل ابن القاضي من خط البلوي المذكور كثيرا من مواد هذا الكتاب الشعرية، مما قاله الأندلسيون وغيرهم في حمامات مختلفة بألمرية، وسبتة وبجانة وغيرها[63].

☆ ☆ ☆

6 - الدر النفيس في شعر ابن خميس : وهو الكتاب الذي جمع فيه الحضرمي أشعار أبي عبد الله محمد بن خميس التلمساني[64]، وعرف به صدره. وكان ابن خميس قد ورد سبتة، ثم الأندلس حيث استقر في كنف الوزير ابن الحكيم. وقدم إلى ألمرية سنة 706 هـ.

وقد وردت نسبة هذا الكتاب إلى القاضي محمد بن إبراهيم الحضرمي عند المقري في كتابيه : أزهار الرياض، ونفح الطيب نقلا عن ابن خاتمة في مزية ألمرية[65].

وقد نقل منه ابن خاتمة في كتابه المذكور معلومات عن ابن خميس. ولاشك أن كثيرا من مواد ترجمة ابن خميس الواردة في أزهار الرياض هي من كتاب الدر النفيس للحضرمي، نقلها المقري بواسطة مزية ألمرية.

ولا أستبعد أن يكون ابن الخطيب أيضا قد اعتمد في ترجمة ابن خميس ونقل أشعاره من كتاب الدر النفيس، فقد وردت في الإحاطة الإشارة إلى شعر ابن خميس المدوّن، وإن لم يتم التصريح باسم الحضرمي[66].

☆ ☆ ☆

7 - الفهرسة

أ) وهي أكثر مؤلفاته شيوعا وذكرا. وتشترك مع كتاب مزية ألمرية لابن خاتمة في مجال التعريف برجال ألمرية وعلمائها خلال القرن الثامن للهجرة. ورغم أن الكتابين معا يعتبران في حكم المفقود، فإن النقول التي اقتطفت منهما تمكن القارئ من أخذ تصور تقريبي حول مادة الكتابين وطريقة عرضها. والملاحظ أن الكتابين معا قد غمرتهما ظروف القرن التاسع في المغرب والأندلس بأحداثها، فلم يبرز لهما ذكر في كتابات المؤرخين وأصحاب التراجم إلا عند مطلع القرن الحادي عشر للهجرة. وإذا كانت مزية ألمرية قد استنفذ النقل عنها كل من أبي العباس أحمد ابن القاضي في درة الحجال، وأبي العباس المقري في أزهار الرياض، فإن فهرسة الحضرمي لم تحظ بالاعتماد إلا عند أحمد بابا في نيل الابتهاج، وعند مؤلف طبقات المالكية المجهول.

وقد كانت هذه النقول بالغة الأهمية بعد غياب نص الفهرسة الأصلي، وذلك لاحتفاظها بالكثير من المعلومات التي تخص الحضرمي وأحواله وأخباره. ولولاها لظل الحضرمي نفسه في عداد العلماء المجهولين.

وقد جرت عادة كتاب الفهارس أن يكون الهدف الأول في كتابة فهارسهم، هو التعريف بأحوالهم وسرد مراحل حياتهم. ويتم ذلك عن طريق الحديث عن شيوخهم، وظروف اللقاء بهم، والجلوس إليهم للاستفادة.

والعالم - عموما - حينما يكتب فهرسته ليترجم لشيوخه أو يستعرض مروياته، إنما يضن بذلك لنفسه في عرف الكتابة التاريخية آنذاك موجبا لذكره في كتب التراجم، فيهيئ المادة اللازمة لصياغة ترجمته بصورة أكثر تفصيلا.

ب) تنصرف النصوص الباقية من فهرسة الحضرمي - كما وردت في نيل الابتهاج - إلى التعريف بالرجال، وهي نصوص غير حاسمة في الحكم على طبيعة هذه الفهرسة باختصاصها بترجمة الرجال، أو احتوائها أيضا لمرويات صاحبها من المصنفات. إذ من طرق كتابة الفهرسة، إما أن يقتصر المؤلف على التعريف برجاله كما فعل القاضي

62) جذوة الاقتباس 188/1.

63) نفس المصدر 1 / 188 / 189 / 190 / 191 / 192.

64) توفي ابن خميس سنة 708. راجع ترجمته في الإحاطة 528/2 - أزهار الرياض 301/2 - نفح الطيب 359/5. وقد سبق للأستاذ عبد الوهاب بنمنصور أن نشر شعره.

65) أزهار الرياض 303/2 - ونفح الطيب 361/5.

66) الإحاطة 58/2.

عيــاض في الغنيــة، أو أن يجمــع بين التعريف بــالرجــال وعرض مروياته من المصنفات، واضعا كلا من المـادتين في قسم مستقل عن الآخر[67].

وغالبا ما يقتصر النقل عند كتاب التراجم على القسم الخاص بالرجال، ولا يلتفت إلى المرويات والأسانيد.

ج) وورد في نيــل الابتهاج مـا يـزيـد على ثـلاثين ترجمة، رجع فيها أحمـد بـابـا إلى فهرسـة الحضرمي، لينقل منها معلومات تخص أصحاب هذه التراجم. وهي تتكون في مجموعها من ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : وهم شيــوخ الحضرمي الــذين جلس إليهم واستفاد منهم. وقد ورد في كلامه عنهم مـا يؤكد ذلك، إذ يقدمهم في الأكثر بلفظة (شيخنا).

وهي تراجم رئيسية أفرد لكـل منهـا رسمـا خـاصـا في فهرسـتـه. ويجرى أسلوبـه فيهـا على **ذكر الرجـل** وتحليتـه بالأوصاف اللائقة به : (شيخنـا الجليل قـاضي القضـاة العـدل النزيه العارف الصدر الشهير الفضائل)[68]، **ثم إبراز صفاتـه الخلقية** والعلميـة. فشيخـه ابن فركون (كـان بقيـة الفقهـاء المحصلين، ذا نظر وبحث، نزيه النفس، عالي الهمة، متسع الصـدر، حسن اللقـاء، سهل الأخلاق، مليـح النـادرة، ثـاقب الذهن، جيد النظر، حافظا نكت الفقـه، عـارفـا بـالأحكـام، صدرا من صدور قضاة الأندلس، متضلعا بـالمسـائل، كثير المطالعة والدؤوب عليها، حسن القراءة، فـائق الأبهـة، عظيم الوقار)[69].

وشيخه الشاعر أحمد بن صفوان القيني المـالقي (كـان متفننا في المعارف، أديبا شاعرا كـاتبـا بليغـا نـاظمـا نـاثرا راسخـا في العـدد والفرائض، جيـد الحفـظ فصيـح اللســان والقلم، بارع الكتابة، حسن الإلقاء، ناقدا بصيرا نافذ الـذهن، مـدركـا للحقـائق، آخذا في المسـائل، جيـد النظم، مليـح المجالسة، جميل المشاركة فاضلا)[70].

ثم ذكر أحوالـه والخطط التي تـولاهـا، فشيخـه الخضر بن أبي العـافيـة (تصرف أولا في الكتـابـة، ثم قضـاء وادي آش وبسطـة وبرجـة، وشـوور في النـوازل الحكميـة والمسائل الأدبية....)[71].

وشيخـه ابن عتيـق القرشي الهـاشمي كـان (مـولعـا بالتصوف كثير المطالعة لكتبه، كلفا بـأفعـال الخير، مبـادرا لقضاء الحوائج على سنن الصالحين، إذا رأيتـه سرك أن ترى ابن سيـد المرسلين. شرق وحج ولقي شيوخـا جلة وأعـلامـا مشـاهير، وأخـذ عنهم وروى وقيـد كثيرا. وخطب بـالجـامع الأعظم نيفا على اثنين وثلاثين سنة من عام واحد وسبعمائة إلى وفاته)[72].

وقـد يتعرض لـذكر مؤلفات شيخه إن كـان لـه مؤلفات فشيخه ابن سهيل القيـسي (لـه تـآليف حسنـة، منهـا، **أربعون حديثـا في الأحوال الإنسـانيـة، وبرنـامج روايته ظهر فيه حفظه وإتقـانـه، ورتب نوازل ابن الحاج الشهير، وكذا نوازل ابن رشـد، ولخص المقنع للداني)**[73].

ولا ينـى الحضرمي أن يتحــدث عن جــانب الاستفادة من شيوخه، فيعين مـا أخـذه عنهم من علوم ومصنفات، وما أجازوه به.

فقد لازم شيخه ابن ليون في ألمرية مدة (ثلاثين سنـة تبــاعــا، **وحفظت بعض منظــومــاتــه في الحــديث والفرائض والطب والعروض والمســاحــة وغيرهــا، وسمعت معظمهــا، وتفقهت عليــه في علم الحـديث والفرائض وغيرهما، وانتفعت بخزانته)**[74].

وأخـذ عن شيخـه ابن سلمـون الكنــاني (كثيرا قراءة وسماعا)[75].

67) راجع تفصيل طرق كتابة الفهرسة ومناهج تأليفها في : فهارس علماء المغرب : 206 وما بعدها.

68) و69) نيل الابتهاج : 65.

70) نيل الابتهاج : 72.

71) نيل الابتهاج : 111.

72) نيل الابتهاج : 195.

73) نيل الابتهاج : 165، وراجع ذكر مؤلفات شيخه ابن عتيق القرشي ص 195.

74) نيل الابتهاج : 124.

75) نيل الابتهاج : 143.

وأجازه شيخه أبو عبد الله الساحلي ما رواه، وسمع من كلامه...[76].

كما أخذ عن شيخه أبي الحسن ابن الجياب (جملة من تآليفه، وسمعت عليه كثيرا من فنون، وأنشدني لنفسه[77] شعرا).

وقد جرت بينه وبين شيخه الخضر بن أبي العافية الأنصاري (مباحث وأنظار في القضاء والأحكام، وتراسلنا مرارا)[78].

ويعتبر هذا الجانب في العلاقة العلمية بين الشيخ وتلميذه، العنصر المميز للترجمة في الفهرسة، إذا هو الشرط الذي يوجب ذكر الشيخ والتعريف به. وبه يبتعد هذا الصنف من الترجمة الفهرسية عن غيره من أصناف التراجم في كتب الطبقات وتواريخ الرجال.

ويحرص الحضرمي بعد تعيين تاريخ وفاة شيخه أن يختم الترجمة ببعض الفوائد أو الإنشادات الشعرية التي تلقاها من شيخه.

الصنف الثاني : وهم مجموعة شيوخ ترجم لهم الحضرمي لسبب من الأسباب. ولا تربطهم به رابطة علمية. فأكثرهم ينتمي إلى طبقة قديمة غير طبقة شيوخه. وقد انجرّ الحديث إليهم بالتبعية، فهم يشكلون تراجم فرعية. وقد اقتضى جانب الحرص عند الحضرمي على ذكرها والتعريف بأصحابها ليميز بينها وبين بعض شيوخه ممن تشابهت أسماؤهم معها أو ائتلفت.

ففي ترجمة شيخه القاضي الخضر بن أبي العافية الأنصاري يتعرض لترجمة من اسمه : الخضر بن أحمد المعافري من أهل ألمرية. وهو من طبقة قديمة بالنسبة للذي قبله. توفي سنة 506 هـ[79].

وفي ترجمة شيخه أبي عثمان سعد بن أحمد بن ليون التجيبي من أهل ألمرية المتوفى بها سنة 750 هـ يتعرض لمن اسمه أيضا : أبو عثمان سعد بن أحمد بن ليون التجيبي الجياني. وهذا مما (اتفق لفظا وخطا). تولى قضاء ألمرية، وناب عن القضاة بغرناطة، وبها توفي سنة 722 هـ، (وقد تقارب مع الذي قبله في سبعة : في السن، والطبقة، والعلم، والزهد، والنسب، والنيابة عن القضاة، وجمع الكتب. وتفارقا في ستة : في البلد، واسم الجد، والشهرة، والمولد، والوفاة، والخلق. فبين مولدهما ووفاتهما نحو ثلاثين سنة)[80].

ويتعرض لترجمة أبي العباس ابن البناء العددي في فهرسته، ولست أدري ما المناسبة، إذ الرجل من شيوخ شيوخه، إلا أنه وهو يترجم له يشير أسماء أخرى تأتلف معه. وهكذا يترجم لأبي العباس ابن البناء المالقي، وقد تولى قضاء أغمات، وتوفي سنة 724 هـ. ويترجم أيضا لأبي بكر ابن البناء الإشبيلي الكاتب، وقد توفي بسبتة سنة 646[81].

الصنف الثالث : وهم أربعة رجال، ينعت كل واحد منهم بصاحبنا، ويطلق لفظ الصاحب[82] في عرف الثقافة الأندلسية والمغربية على شخصين :

الأول، وهو التلميذ بالنسبة لشيخه، بغض النظر عن تفاوت السن بينهما. وفي الآخذين عن الشيخ أبي علي الصدفي[83] ألف أبو عبد الله بن الآبار كتاب المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي[84].

الثاني : وهو القرين في السن، أو المرافق في حلقة الشيوخ.

---

76) نيل الابتهاج : 234.

77) نيل الابتهاج : 204.

78) نيل الابتهاج : 111.

79) نيل الابتهاج : 111.

80) نيل الابتهاج : 124 وما بعدها.

81) نيل الابتهاج : 67.

82) راجع حول لفظة الصاحب ومعجم الأصحاب رسالتنا : فهارس علماء المغرب : 39.

83) توفي الصدفي شهيدا سنة 514. تنظر ترجمته في : نفح الطيب 90/2 والمراجع المذكورة.

84) صدر الكتاب في أكثر من طبعة، بإسبانيا، ومصر.

وهؤلاء الأصحاب الأربعة، ثلاثة منهم أفرد لهم رسما خاصا في فهرسته وهم :

أبو إسحاق إبراهيم ابن الحاج النميري الغرناطي[85].

وأبو العباس أحمد بن خاتمة الأنصاري[86].

وأبو البقاء خالد ابن عيسى البلوي صاحب الرحلة[87].

أما الرابع فهو أبو يوسف يعقوب بن محمد المنجلاتي الزواوي، وقد ذكره عرضا في ترجمة والده أبي عبد الله الزواوي، وقد استفاد الحضرمي منه أخبار والده[88].

د) ولا يقتصر الحضرمي في جمع أخبار شيوخه والتعرف على أحوالهم - على مشاهدته الشخصية أو معايشته لهؤلاء الشيوخ فقط، وإنما يوسع دائرة مصادره فيستعين :

☆ **بالمصادر المكتوبة** كعودته إلى كتاب عائد الصلة لابن الخطيب في ترجمة شيخه ابن غالب الكلابي[89].

☆ **وبالرجوع إلى شيوخه لينقل منهم مشافهة أخبار بعض الرجال**، كما فعل في ترجمة شيخه أبي القاسم ابن جزي وقد نقل بعض أخباره عن شيخه الوزير أبي بكر بن الحكيم[90].

☆ **وبالرجوع إلى أصحابه ليستقي منهم معلومات حول شيوخه من أقاربهم** : كما هو الشأن في ترجمة أبي عبد الله الزواوي، وقد أفاده ولده أخبار هذا الشيخ[91].

هـ) **ويحتل الجانب الأدبي حيزا مهما في الترجمة عند الحضرمي**، ويأتي استجابة لميول الرجل الأدبية. ورغم أننا لا نعرف له إبداعا شعريا لغياب المصادر التي يحتمل أن تكون قد تعرضت لذكر أشعاره، فإن مساهمته في التأليف الأدبي من خلال كتابيه : الدر النفيس، وتأنيس أرباب الاستحمام، تؤكد مدى الانشغال الأدبي عنده، وتزكي أن تكون له مشاركة فعلية في الإنتاج الأدبي بشعره ونثره.

وتأتي هذه الالتفاتة الأدبية واضحة في تراجم فهرسته، فهي إحدى المواد الأساسية فيها، إلا أن يكون شيخه ممن قلت عنايته بالأدب إنتاجا وإنشادا.

ويغلب على هذه الإنشادات طابع التوجيه لسلوك الفرد، ليتمسك بقيم الشرف وعلو الهمة والقناعة والزهد في الدنيا والتحذير من الاغترار بالدهر والإعراض عن إهانة النفس والنزول بها إلى مستوى الدناءة.

وهذا التوجيه الأدبي هو مما أفاضت في ذكره كتب الفهارس، ولا يكاد يخرج عن الخط العام الذي رددته النصوص الأدبية الواردة فيها. وهو مما يناسب طبيعة العلماء من التعبير عن مواقف الوقار والاتزان.

وهكذا ينشده شيخه أبو البركات ابن الحاج (لنفسه كثيرا، ومما أنشدني في التحذير من بذل الوجه للناس لغيره :[92]

إذا أظمأتك أكف اللئام
كفتك القناعة شبعا وريا
فكن رجلا رجله في الثرى
وهامة همته في الثريا
أبيا لنائل ذي ثروة
تراه بما في يديه أبيا
فإن إراقة ماء الحيا
ة دون إراقة ماء المحيا)

وينشده شيخه ابن مشتمل الأسلمي (لأبي الحسين بن جبير بسنده إليه :[93]

من الله فاسأل كل أمر تريده
فما يملك الإنسان نفعا ولا ضرا

85) نيل ابتهاج : 44 تنظر ترجمته في مقدمة المحقق لرحلته : فيض العباب.

86) نيل الابتهاج : 72.

87) نيل الابتهاج : 115.

88) نيل الابتهاج : 233.

89) نيل الابتهاج : 232.

90) نيل الابتهاج : 238.

91) نيل الابتهاج : 233.

92) نيل الابتهاج : 255.

93) نيل الابتهاج : 235. توفي 614. ترجمته في الذيل 595/5 والمراجع المذكورة.

ولا تتـــواضـــع للـــولاة فـــإنهم
من الكبر في حـــال يمـوج بهم سكرى
وإيـــاك أن ترضى بتقبيـــل راحـــة
فقـد قيـل فيهـا إنهـا السجـدة الصغرى)

وينشده شيخه ابن الجياب لنفسه في التحذير من الدهر :[94]

أرى الـــدهر في ألـوانـــه متقلبـــا
فـإيـاك لا تـأمَنْـهُ يـومـا فتخـدعـا
فمـا هـو إلا مثـل مـا قـال قـائـل
«مكر مفر مقبـل مـــدبر معـــا»)

وفي نفس الموضوع ينشده شيخه أبو عثمان سعد بن ليون :[95]

مـــا تمت الـــدنيـــا لشخص ولا
أمـــل ذا فيهـــا ســـوى من فُتن
عـــادتهـــا الفتـــك بمن رامهـــا
وكـــل من أعرض عنهـــا أمن
فـــلا تغرنـــك بلـــذاتهـــا
فـــإن من غرّ بهـــا قـــد غُبن

وينشده شيخه ابن سلمون الكناني بيتين من الشعر، وهي كل ما نظمه :[96]

أمـــولاي عطفـــا على مـــذنب
بجنبيـــه نفس منَ أعْـــدَى العـــدى
أدارت عليـــه منَ اهْـــوَائِهَـــا
كـــؤوســـا سقتـــه همـــوم الردى

وينقل عن شيخه أبي بكر بن الحكيم ما أنشده إياه أبو القاسم بن جزي يوم وقعة طريف، وهي آخر شعره، وما دار بينهما من محاورة :[97]

(قصـــدي المؤمـل في جهري وإسراري
ومطلبي من إلاهي الـواحـــد البـــاري
شهـــادة في سبيـل اللـــه خـــالصـــة
تمحـــو ذنـــوبي وتنجيني من النـــار
إن المعـــاصي رجس لا يطهرهـــا
إلا الصـوارم من أيمـــان كفّـــار

ثم قال في اليوم أرجو الله أن يعطيني ما سألته في هذه الأبيات. قال الوزير : فقلت له : وجعلت للكفار يمينا، فلو كان غير هذا اللفظ موضعه، فقال لي : والحطمة في الناس من أيدي الكفار. قال : فكان آخر العهد به رحمه الله).

94) نيل الابتهاج : 205.

95) نيل الابتهاج : 124.

96) نيل الابتهاج : 143.

97) نيل الابتهاج : 238 وما بعدها. وشيخه الذي ينقل عنه هو الوزير أبو بكر محمد بن محمد ابن الحكيم (توفي سنة 750) له مؤلفات ادبية، منها : الفوائد المستغربة والموارد المستعذبة نقل منها ابن الخطيب في إحاطته 157/1، والإشادة في ألف إنشادة، والإشارة الصوفية والنكت الأدبية، والأخبار المذهبة، وتكميل تاريخ ابن رشيق المرسي نزيل سبتة المسمى : ميزان العمل. تنظر ترجمة ابن الحكيم هذا في الإحاطة 272/2.

لائحة المصادر والمراجع

1) الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين ابن الخطيب. تحقيق عنان / مكتبة الخانجي / القاهرة.

2) أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض لأبي العباس المقري. تحقيق مجموعة من الأساتذة.
مطبعة فضالة / المغرب.

3) التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر / لمحمد بن الطيب القادري / تحقيق هاشم العلوي / دار الآفاق الجديدة / بيروت / 1983.

4) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام / للعباس بن إبراهيم السملالي المراكشي / المطبعة الملكية / الرباط.

5) تاج المفرق في تحلية علماء المشرق / خالد بن عيسى البلوي / تحقيق الحسن السائح / مطبعة فضالة / المغرب.

6) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان / ج : 1 نقله إلى العربية : الدكتور عبد الحليم النجار / دار المعارف / مصر.

7) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا / عبد الرحمن بن خلدون / دار الكتاب اللبناني 1979.

8) ثبت عبد الله الشبراوي / مصر دون تاريخ.

9) جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس / أحمد ابن القاضي المكناسي / دار المنصور / الرباط.

10) الحلل السندسية في الأخبار التونسية / محمد بن الأندلسي السراج الوزير / تحقيق : محمد الحيبي الهيلة / تونس 1970.

11) الدراسات اللغوية في الأندلس / رضى عبد الجليل الطيار / منشورات وزارة الثقافة والإعلام / العراق / 1980.

12) درة الحجال في غرة أسماء الرجال / أحمد ابن القاضي / تحقيق محمد الأحمدي أبو النور / تونس.

13) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة / محمد بن عبد الملك المراكشي / ج : 5 / تحقيق : إحسان عباس / دار صادر بيروت.

14) طبقات المالكية لمؤلف مجهول / مخطوط الخزانة العامة بالرباط : د 3928.

15) الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه من شعراء المائة الثامنة / لسان الدين ابن الخطيب / تحقيق : إحسان عباس / بيروت 1963.

16) لمح السحر من روح الشعر وروح الشحر / أبو عثمان ابن ليون التجيبي / تحقيق سعيد ابن الأحرش رسالة جامعية مرقونة لم تنشر / كلية الآداب / فاس / السنة الجامعية 1984/83.

17) نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان (أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن) / أبو الوليد ابن الأحمر / تحقيق : محمد رضوان الداية / مؤسسة الرسالة / 1976.

18) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب / أبو العباس المقري / تحقيق : إحسان عباس / دار صادر، بيروت.

19) نيل الابتهاج بتطريز الديباج / أحمد بابا السوداني / بهامش الديباج / بيروت.

20) فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر / عبد الله المرابط الترغي / رسالة جامعية مرقونة لم تنشر / كلية الآداب / فاس / السنة الجامعية 1983/82.

21) فهرسة المنتوري / محمد بن عبد الملك المنتوري القيسي / مخطوط الخزانة الملكية رقم 12867 ك.

22) فهرسة شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري / مخطوط الخزانة العامة بالرباط : ك 271 ضمن مجموع.

23) فهرسة أبي سالم العياشي الكبرى / نسخة مرقونة نقلا عن مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم : ق 280.

24) فهرسة أبي إسحاق السباعي الدرعي / ضمن فتح الملك الناصر في مرويات بني ناصر / لمحمد المكي ابن ناصر الدرعي / مخطوط الخزانة العامة بالرباط : ك 323.

25) فهرسة الإلمام ببعض من لقيته من علماء الإسلام / عبد الواحد الحسني السجلماسي / مصورة عن مخطوطة البحاثة مولاي إبراهيم الكتاني.

26) فهرس الفهارس والأثبات... / عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني / طبع دار الغرب الإسلامي بعناية إحسان عباس.

27) فهرس مخطوطات خزانة القرويين / محمد العابد الفاسي / ج : 2 / الدار البيضاء 1980.

28) فيض العباب... لإبراهيم ابن الحاج النميري / تحقيق الدكتور محمد بنشقرون / الرباط 1984.

29) وفيات ابن القاضي / ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات / تحقيق : حجي / الرباط.

تعقيب على مقال :

حكم برمجة القرآن الكريم في الكمبيوتر

للأستاذ محمد الحاج ناصر

(2)

لعل من الأفضل ـ في بداية الشوط ـ توضيح أمر قد يشتبه على البعض ممن اطلع على المقال السابق، وهو أن الفرق جوهري ـ بحيث تكون المقارنة أو محاولتها نمطا من التمحل والمغالطة ـ بين «تصنيف» الآيات القرآنية أو الكلمات القرآنية أو إعادة ترتيبها لاعتبار ما، وهو ما تعنيه كلمة «البرمجة»، ولا سبيل إلى الدعوى بأنها تعني غيره، وبين «تجميع» الألفاظ الواردة في القرآن الكريم وإحصائها وتبيان مواردها من الآيات والسور، وعرض ذلك على نسق من الأنساق التي جرت عليها معاجم اللغة وما شاكلها من الفهارس والموسوعات، فهذا النمط من التعبير المرغوب فيه وذي الفائدة القيمة للتعامل مع القرآن الكريم لا نراه إلا سنة حسنة عسى الله أن يجزل مثوبة من قاموا به لوجهه الكريم. وتحويله من الأسفار إلى الأشرطة والأسطوانات التي يعمل بها وفيها «الحسيب» قد نعرض له في آخر هذه الأشواط، إنما الذي يعنينا الآن هو ما تعنيه كلمة «البرمجة» مما تواضع الناس على استعمالها فيه وانحصر تطورها في نطاقه، لا تريمه، حسب ما نعلم حتى الآن، وحسب ما نفهم من كلام الأستاذ «الحبيب» عنه، ومما نقله في شأنه خلال بحثه الذي نقف عنده الآن، فهو يقول : ـ بعد أن استعرض ما أبداه البعض من مخاوف ومحاذير من برمجة القرآن الكريم في الحسيب ـ : **(وفي برمجة القرآن الكريم وعلومه في الحاسب الآلي دعم للحُفّاظ والباحثين والذاكرين لكتاب الله وإعلاء لمنازلهم، وترغيب للمتعلمين لأن ـ كذا ـ يكون أمثالهم من أهل الذكر والعلم بالقرآن يزداد خيرا وبتلاوته وتعلمه أجرا وبضمان وجود الحفاظ والأئمة والذاكرين لأحكام القرآن الكريم وعلومه وقراءاته وأسرار تنزيله تتمكن هذه الصفوة الخيرة المتكاثرة بإذن الله من أن تنشر العلوم القرآنية بأيسر الطرق وأدقها وأحكمها، فلا تلجأ إلى المحاضرة والدرس أو الكتابة والنشر فحسب، بل تضيف إلى ذلك كله تخزين جملة هذه المعلومات الحاصلة من الوسائل المتقدمة، ومن أمثالها الغير المتناهية ـ كذا ـ نوعا وعددا، كالمؤلفات العلمية والتفاسير والأحكام الشرعية وكل ما صنف في القرآن الكريم وعلومه، فإذا أودعت ذلك كله الحاسب الآلي لم يبق على الباحث، مختصا كان أو غير مختص، ومن الخاصة كان أو من العامة، إلا أن يضغط على زر للحصول على مطلوبه من المعلومات مهما دقت أو كثرت، وكان في قدرة العالم الواحد الإجابة عنها ـ كذا ـ أو**

كانت تحتاج إلى جملة من آراء العلماء أو الخبراء بكتاب الله وما وسعه من علوم وفنون وأحكام وهداية، فالحاسب الآلي بعد برمجة القرآن فيه : يكون قادرا على الوفاء بجميع ذلك، وقد يكون من أول المستفيدين منه والمنتفعين به في هذا الشأن الحُفّاظُ والعلماء أنفسهم).

وقد يكون من الأيسر علينا وعلى القارئ أن نميل قليلا عن المسار الذي كنا عليه لنتدارس مع الأستاذ «الحبيب» هذه الفقرة طبقا لترتيب ما ورد فيها، بدلا من المضي في مسارنا والعودة من بعد إلى ما ليس من صميمه منه، ونستأذنه في التساؤل : أي دعم تقدمه برمجة القرآن الكريم في «الحسيب» **(للحفاظ والباحثين والذاكرين لكتاب الله)** ؟ وأي **(إعلاء لمنازلهم)** ؟ وأي **(ترغيب للمتعلمين لأن ـ كذا ـ يكونوا أمثالهم من أهل الذكر والعلم بالقرآن الكريم)** ؟ وأي تأثير لبرمجة القرآن الكريم في الحسيب في ضمان **(وجود الحفاظ والأئمة الذاكرين لأحكام القرآن الكريم وعلومه وقراءاته وأسرار تنزيله)** ؟ وكيف **(يكون من أول المستفيدين منه ـ أي من الحاسب الآلي ـ والمنتفعين به في هذا الشأن، الحفاظ والعلماء أنفسهم)** ؟.

إن مهمة الحسيب كما نتصورها من استعمال الناس له في شؤونهم التجارية وفي بعض الشؤون المتصلة بالعلوم التجريبية وبالأرصاد ذات الصبغة الاستراتيجية والحربية هي أن ينوب عن الذاكرة وغيرها من القوى التي يعمل بها الإنسان في تجميع المعلومات وتحليلها والاستنباط منها، وذلك يعني أن هذه القوى تتخلى عن هذه المهام، أو تصبح ممارستها لها مجرد عمل للمراقبة والتصحيح. ومن نتائج اعتماد «الحافظة» على ما يوفره لها الحسيب من سهولة الحصول على ما تريد أن تصاب تدريجيا بالكلل والاسترخاء، لسبب بسيط هو أنه ليس كل من يحفظ القرآن إنما يحفظه لمجرد التعبد بتلاوته، فكثير من حفاظه يبتغون من حفظه أن يبادهم بما تدعو إليه حاجاتهم من أدلة أو صيغ بيانية أو شواهد أدبية أو لغوية، أو لأن يعينهم حفظه على تهذيب أذواقهم وألسنتهم، وذلك ما جعل بعض المسيحيين يحفظونه، مثل «المأسوف عليهما الأستاذين مكرم عبيد باشا وفارس الخوري»، وطبيعي أنهم لم يكونوا يتعبدون بحفظه أو بتلاوته لاستذكاره، فهم من قبل ومن بعد مسيحيون، وهو عندهم نص أدبي ولغوي وتاريخي وتشريعي ليس بذى صبغة إلاهية.

ثم ماذا يفيد الحسيب من يرغب في حفظ القرآن وفي تيسير تحفيظه له ؟ وهل يستطيع غير العميان والقلة ممن أوتوا القدرة على الحفظ بالسماع مرة ومرتين أن يعتمد على الحسيب في حفظ القرآن ؟ وما أحسب الأستاذ «الحبيب» يجهل أن جمهرة من التابعين كانوا ينكرون الاعتماد على المصاحف، وأن جمهرة، حتى من تابعيهم أيضا وممن بعدهم، يرون أنه لا تصح الصلاة لمن يقرأ القرآن في صلاته من المصحف، فلا أجدني بحاجة إلى أن أحيله في هذا الشأن على مرجع غير ذاكرته... ولست أدري إن كان يرى أنه يجوز للمصلي أن يضع الحسيب أمامه، بحيث يستطيع أن يقرأ من شاشته الصغيرة، ويضغط على الزر في الآية التي يريد الصلاة بها فيقرأها مستعينا بالشاشة إن كان ممن لا يثقون بذاكرتهم، ومن يدري ؟ فقد يبيح لمن يحسن القراءة العربية ولا يلحن فيها وهو لا يحفظ شيئا من القرآن أن يستعمل هذه الوسيلة في صلاته لتجيئ صحيحة كاملة بدلا من أن يضطر إلى الحفظ، وقد يكون عسيرا عليه، وهذه صورة ليست متمحلة وإنما هي ممكنة ميسرة، مثالها : دخل عالم عربي في الإسلام، وكان مسيحيا أولا يؤمن بدين، وحضرت الصلاة وعز عليه أن يقتصر على التسبيح بدلا من القرآن ريثما يحفظ أمّ الكتاب وآيات أخرى يصلي بها. أليست هذه الصورة ممكنة يسيرة ؟ ثم ما شأن العلماء بالحسيب إن كانوا حقا علماء، فعمل الحسيب الذي يعتبر تيسيرا أن يجمع لهم المعلومات أو النصوص التي يريدونها منه، ومن شأن هذا التجميع أن يصرفهم عن الإحاطة بالمراجع التي أفرغت في الحسيب إلى الاعتماد على ما يقدمه إليهم من جذاذات تلخيصية،

وقد يقال إنهم يمكن أن يلتمسوا منه عرض كتاب أو كتب بكاملها أو فصل أو فصول معينة بكاملها، وهو أمر محتمل ولكن ما غناؤه إن كان عمل الحسيب فيه مجرد عرض الصفحة الورقية على الشاشة العارضة ؟ ثم كيف يمكن للعالم الذي يحترم العلم ويحترم نفسه ويحترم من يكتب له، أو يدرسه أو يبحث من أجله أن يركن إلى النص يعرضه الحسيب متجاهلا أدنى شروط التوثيق والتأكد من عدم التحريف وما إلى ذلك ؟ قد يقال إن النص يوثق قبل أن يفرغ في الحسيب، ولكن متى كان توثيق فرد أو أفراد لنص معين يغني العالم المتخصص عن التأكد من أسباب ذلك التوثيق وسلامة النص الموثق من أي تحريف أو تغيير ؟ وإذا اعتمد العالم على الجذاذة يقدمها الحسيب فقد ما يقتضيه البحث العلمي من معايشة النص وملاحقة عناصره في مظانها ومصادرها، وهو عمل كثيرا ما يحدث في مدارك العالم ألوانا من الفهم والوضوح، ما كانت لتتأتى له، لو اقتصر على النص دون ملاحقة مصادره وموارده، لا سيما إن كان نصا حديثيا أو أثرا من آثار الصحابة والتابعين ومن على شاكلتهم من الأئمة الأول في العلوم الإسلامية، ثم إن العقل إذا مرد على اعتماد الحسيب وما أفرغ فيه من نصوص عسر عليه أو غرب لديه أن لا يلاحق ما قد يكتشف من ذخائر التراث الإسلامي، وما أكثر ما لا يزال منها مخزونا في الخزائن الخاصة أو مستلبا مقبورا في بعض مكاتب أوروبا وأمريكا ! وما من أحد ينكر أنه كلما نشر مؤلف من التراث القديم أضاف علما جديدا للمختصين في بابه، أو أمدهم بعنصر جديد يؤكد لهم أو يصحح ما يطمئنون إليه من حكم على نص أو سند، لا سيما إن كان مما يتصل بالحديث الشريف، ثم ما الذي يبقى من الجدوى للعمل الجامعي، من محاضرات ومباحثات وما إلى ذلك، إذا أصبح الحسيب متكفلا بتقديم المعلومات «حسب الطلب» لكل من الطلبة والأساتذة ؟ وحين يستغني الطلبة عن المعايشة الدائبة لأساتذتهم في مراحل الدراسة والبحث المختلفة معتمدين على الحسيب، فمن أين لهم التأثر النفسي الذي ينالونه من الأستاذ إذا فقدوا معايشته أو ضؤلت فانحصرت في المراقبة والمراجعة والرصد ؟ وما أحسب الأستاذ «الحبيب» قد نسي تأثير معايشته للأساتذته في تكوينه وتوجيهه وتكييف تفكيره بل وسلوكه مهما يتراءى له أنه قد استقل بشخصيته وابتعد عن الانفعال بالمؤثرات الخارجية، ثم - أخيرا - ما الذي يميز الباحث عن غيره والمختصين عن غير المختصين والخواص عن العوام إذا هم استووا جميعا في إتقان استعمال الحسيب واستخراج جذاذاته وتكليفه بما يبتغون من خلاصات واستنتاجات ؟ أكبر الظن أنه لو مضى الناس في الاعتماد على الحسيب في العلوم القرآنية خاصة والدينية عامة فسيصبحون ذات يوم وكلهم يزعم - معذورا - أنه لا يختلف عن الأئمة الأربعة أو عن غيرهم من الأقطاب الأولين.

ثم لو مضينا مع تصورات الأستاذ «الحبيب» فاتخذنا من الحسيب مستودعا لجملة المعلومات (الحاصلة من الوسائل) التي ذكرها من قبل، ونقلناها في الفقرة السابقة **(ومن أمثالها الغير المتناهية - كذا - نوعا وعددا كالمؤلفات العلمية والتفاسير والأحكام الشرعية وكل ما صنف في القرآن الكريم وعلومه)** فما الذي يبقى لخزائن الكتب العامة والخاصة من مهام أكثر من أن تصبح متاحف أثرية لحقبة حضارية طويلة سبقت اختراع الحسيب، فكانت خلالها المستودع الأمين لذخائر التراث الحضاري والديني مما نزل من السماء أو استنبطه أو أنتجه الفكر البشري ؟ وأية حاجة للإنسان إلى العالم يرجع إليه يسأله في أمر من أمور دينه أو دنياه ؟ أليس أيسر من ذلك أن يضغط على زر الحسيب وهو مسترخ على أريكة أو كرسي ليتلقى خلال ثوان أو أجزاء من ثانية الخلاصة التي يريد، أو الإجابة التي يبتغي، لا سيما والأستاذ «الحبيب» يجعل من مهام الحسيب «الاستنباط» أيضا كما سنتبينه إذ نقف عنده بعد حين، ولئن اطمأنت نفوسنا ومداركنا إلى هذا «المصير» الذي يريده الأستاذ «الحبيب» للتراث الإسلامي خاصة والبشرى عامة، فما هي الوسائل التي تكفل لنا صيانة هذا التراث من جميع أسباب التحريف أو التزييف ؟ ولكن ذلك مما سنقف عنده في موقعه. ونود

الآن أن نسأل الأستاذ «الحبيب» عن الأسلوب الذي يتصوره لعمل الحسيب إذا أودعنا فيه المكتبة العربية والإسلامية بكل ما فيها من تعارض وتناقض واختلاف يصعب أحيانا حتى على العقل البشري الحصيف الموفق أن يهتدي إلى التوفيق الصحيح في بعض الموضوعات بين ما يواجهه من تناقض واضطراب واختلاف بين آراء وأقوال الباحثين والدارسين والمجتهدين، بل وبين نصوص الناقدين والرواة لآثار هي أصول ومنطلقات الدراسة والبحث والاجتهاد. أم يرى أن عقل الحسيب الذي صنعه البشر سيكون أقدر على ذلك من عقل الإنسان الذي صنعه الله، ولو سلمنا له ذلك فهل يرى أن العقل الذي صنعه الإنسان للحسيب يملك القدرة على مسايرة التطور الحضاري للإنسان، وهو يقارن بين آراء المفسرين من رواة التفسير بالمأثور ليقدم لصاحبه خلاصة لها خالية من الاضطراب والاختلاف ؟ وهل سيقتصر في ذلك على آراء المفسرين أم سيهتدى تلقائيا إلى الاسترشاد أيضا بآراء اللغويين والبيانيين ؟ وهل سيكون على بينة من الفرق التقني والوثائقي والموضوعي بين هذه وتلك، مما استودعناه إياه من النصوص، أم سيكون فيه لكل اتجاه أو مذهب أو منهج واعية خاصة ؟ فإذا أردنا مثلا رأي المذهب الحنفي في موضوع ما ضغطنا بشكل معين على الزر المحرك له ليأتينا بهذا الرأي غير مشوب بآراء المذاهب الأخرى ومستوفيا جميع مميزات المذهب الحنفي في مواقفه من توثيق الحديث أو من تعارض النص مع القياس مثلا، أم أنه سيقدم خلاصات تشتمل على كل ألوان التعارض والاضطراب والاختلاف بين المدارس والمذاهب والرواة ؟ وستكون مهمة العالم التوفيق بينها أو التمحيص أو الترجيح ؟ لقد كان من الممكن أن يقف تصورنا لما يجول في خاطر الأستاذ «الحبيب» عن عمل الحسيب عند حدود التجميع والتلخيص لولا أنه قال بعد الفقرة السابقة التي تحمل رقم 1 في الفقرة التي تحمل رقم 4 مانصه بالحرف (إن المعجم المفهرس المتداول لا يغني بحال عن الحاسب الآلي لضيق آفاق استعمال الأول وانحصار فوائده في أشياء محدودة، واتساع مجالات الاستفادة من الثاني في الجمع والتحليل والاستنباط).

ومن العسير أن نتبين بصورة تطمئن إليها النفس ماذا يقصد الأستاذ «الحبيب» وهو يعدد ما يراه من فوائد الاعتماد على الحسيب في اتساع مجالاتها في **(الجمع والتحليل والاستنباط)** ولكن فقرة نقلها في ثنايا بحثه من تقرير للدكتور محمد البيومي أحد العاملين في دائرة الحاسب الإلكتروني بجامعة اليرموك قد ترجح أحد الاحتمالات في فهم الفقرة المذكورة آنفا، ونص هذه الفقرة : **(ويقوم هذا الجهاز بعد ذلك بقدرة فائقة بالتعامل مع المخزون في كل الوحدات في وقت واحد، فيؤلف ويفرق ويختار ويترك ويحلل ويعلل مستعينا في ذلك بكل المعلومات التي شحن بها في جميع الوحدات في لحظة واحدة).**

وبعد هذه الفقرة ينقل فقرة من تقرير للدكتور عبد العظيم الديب عن مزايا وفوائد استعمال الحسيب، ومنها ـ وهذا نص الفقرة التي تعنينا الآن ـ **(تحليل المعلومات وتصنيفها والاستنتاج منها وإبداء الآراء في أعقد الأمور بناء على ما توفر أو يتوفر عليه الجهاز من معلومات سابقة)** قال : **(وهذا الأمر مذهل حقا، لكن الدلائل عليه شائعة وكثيرة في كل مجالات الاستخدام للحاسب الآلي والاستفادة منه في العلوم بأنواعها وفي حياتي الحرب والسلم).**

لذلك نميل إلى أنه يقصد بكلمة «الاستنباط» استخراج الحسيب الرأي أو الحكم من مجموع المعلومات المختزنة فيه إذا طلب منه ذلك، أليس قد أقر القول بأن الحسيب يؤلف ويفرق ويختار ويترك ويحلل ويعلل مستعينا في ذلك بكل المعلومات التي شحن بها في جميع الوحدات في لحظة واحدة ؟ أليس قد أقر بأن مهمة الحسيب تحليل المعلومات وتصنيفها والاستنتاج منها وإبداء الآراء في أعقد الأمور بناء على ما «توفر» أو يتوفر عليه الجهاز من معلومات سابقة ؟ وما هي مهمة المستنبط أو المجتهد حسب التعبير الأصولي ـ غير هذا الذي ذكر بأنه أصبح من خصائص الحسيب ؟ وإذا كان الأستاذ «الحبيب» قد أراد بكلمة «الاستنباط» ما تدل عليه في التعبير القرآني

في قوله تعالى : ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ وما تواضع الأصوليون على استعمالها فيه وهو مطابق لدلالتها القرآنية ولدلالتها اللغوية أيضا، فإنا لا نجد مناصا من أن نسائله : هل يرى في الحسيب إذا توفرت فيه الصفات التي ذكرها الخبراء وأقرها هو اعتمادا عليهم أداة مؤهلة لاستنباط الأحكام من القرآن الكريم أو من الحديث الشريف أو من الآثار المعتمدة أصوليا في استنباط الأحكام ؟. وهل يتخيل مجرد التخيل فضلا عن أن يتأكد أن العقل الذي صنعه الإنسان للحسيب يؤهله لأن يتعايش وجدانيا التعايش الضروري للمجتهد البشري مع النصوص التي يعتمدها في التحليل والتعليل والاستنباط ؟ وهل يستطيع الإنسان أن يخلق في جهاز آلي القوى النفسية التي خلقها الله في الإنسان مثل قوى التصور والتخيل والتذوق والإدراك ثم الاستنتاج بناء على مجموعة عمل هذه القوى ؟ وهل يشعر الأستاذ «الحبيب» بالإطمئنان إلى الحكم يصدره الحسيب في قضية مستجدة من قضايا الحياة التي تنشأ عن التطور المعاشي والحضاري للإنسان يراد تكييفها طبقا لروح الشريعة الإسلامية ؟ وهل يعتقد الأستاذ «الحبيب» أن الحسيب يمكنه أن يكيف فهمه للكلمات القرآنية والحديثية طبقا لتطور دلالتها لغة وشرعا مع تطور الفهم الشرعي لها متأثرا بما يحدثه التغير الحضاري والمعاشي فيه من قوى التخيل والتصور والتذوق والإدراك ؟ وما نحسب الأستاذ «الحبيب» يغفل عن أن التطور في فهم الكلمات والنصوص القرآنية والحديثية هو الأساس لإثبات أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأن الإسلام هو النظام الوحيد الصالح لكل عصر ومصر، فهل يعتقد أن «الحسيب» يستطيع تلقائيا أن يساير هذا التطور الضروري والطبيعي في الفهم والتمييز والإدراك ؟ لا أظن أن الأستاذ «الحبيب» يمكنه لحظة أن يتصور ذلك، إذ لو زعم لكان زعمه دليلا قاطعا على أنه ينسب للإنسان ذى القدرة المحدودة القدرة على أن يصنع قدرة غير محدودة لا يستطيع صنعها غير الله، وهذا أمر مستحيل لا يمكن أن يقول به أو يتصوره لحظة واحدة من لا يزال يتمتع بأثارة من العقل السليم فضلا عن الدين السليم.

ثم ما رأى الأستاذ «الحبيب» في أننا لو سلمنا للحسيب بالقدرة على الاستنباط على هذه الشاكلة لأصبح من الترف العقلي بذل الجهد في الدراسات الإسلامية أو في غيرها من الدراسات التي يصبح الحسيب مستودعا لأصولها وذخائرها ؟ أليس قد أصبح يغني الإنسان عن جهد الدراسة بما يملك من طاقة «مذهلة»... على الجمع والتحليل والتعليل والاستنتاج والاستنباط ؟ ألم يعد من الممكن أن تجد الدول التي تضم رعايا من المسلمين، أغلبية كانوا أم أقلية، مندوحة من خطة الإفتاء وضمان المرتب للمفتي وموظفيه في الاكتفاء بجهاز من أجهزة الحسيب يختزن ذخائر المكتبة الإسلامية وبخبير في تسييره، إذ كلما عنّ لها أمر تحتاج في شأنه إلى فتوى تأمر الخبير فيضغط على الزر فإذا الفتوى جاهزة في ثواني معدودات، وربما في أجزاء من الثواني. فعلامَ إذن، تنفق على تخريج أفواج الدارسين والباحثين من الجامعات المتخصصة في الدراسات الإسلامية ؟ والعصر عصر تقشف في ميزانيات التسيير وتوفير لجميع الجهود والإمكانات لميزانيات التجهيز ابتغاء كسب الرهان في سباق النماء الإقتصادي.

لا نريد أن نخوض مع الأستاذ «الحبيب» للتذكير بقواعد الاجتهاد وشروطه، فحسبنا أن نحيله على ذاكرته فهي بحمد الله غنية بما تختزن قادرة، على استحضاره واستثماره دون أن تشوبه شوائب مختزنات الحسيب، إن نريد إلا أن نسأله بصفته عضوا كامل العضوية في مجمع اللغة العربية بالقاهرة : أليس أيسر من أن يكل إلى الحسيب مهام تتصل بصميم القرآن الكريم والعلوم الإسلامية وتترتب عليها تبعات خطيرة من الماضي وفي الحاضر وإلى المستقبل أن يكل إليها مهام أقل تبعات إن لم يكن أمام الناس فأمام الله، وهي مهام ما هو من صميم عمل المجامع اللغوية من تعريب المصطلحات العلمية، إما بإطلاق ألفاظ عربية موجودة فعلا على المصطلح بطريق التجوز أو الإستعارة أو غيرها من طرائق تكييف الألفاظ،

وإما بتهذيب المصطلح الأعجمي وتشذيبه بحيث يتطابق وزنا وموسيقى وقابلية الاشتقاق مع الصيغ العربية، فيصبح كما لو كان لفظا عربيا أصيلا، وإما بحث كلمة تعبر عن ذلك المصطلح بأحرف عربية وعلى نسق الصياغة العربية، ويخيل إلينا أن هذه المهمة أيسر تبعة من تفسير القرآن الكريم وتصنيف آياته طبقا لموضوعاتها وتحليل نصوصه وتعليلها واستنباط الحكم منها، أو إبداء الرأي بشأنه. ويخيل إليّ أن تخزين المعاجم العربية وما يتصل بها من ذخائر النحو والصرف وأشباههما أيسر بكثير من برمجة القرآن الكريم وتخزينه وتخزين ذخائر التفسير والحديث الشريف والآثار الأولى التي يعتمد عليها الحكم والاستنباط في الشؤون الدينية في الحسيب، وأن البلية إن وقعت بالتحريف أو بالخطأ في التحليل والتعليل والاستنباط أو إبداء الرأي تكون في اللغة وفي شؤون التعريب أيسر منها بكثير في القرآن والحديث وما يتصل بهما أو يستنبط منهما من شؤون الدين، وما رأي الأستاذ «الحبيب» في أنه إذا ثبت أن الحسيب يستطيع أن يقوم بمهمة التعريب أو غيره مما يتصل بتطوير اللغة العربية سيجعل العرب وممن يهتمون بلغتهم وحضارتهم في غنى عن هذه المجامع المتعددة والتي ترتب عن تعددها اعتلال في العمل واضطراب في الإنتاج واختلاف في النتائج وما إلى ذلك من المآخذ والآفات ؟ وما الذي صرف الأستاذ «الحبيب» عن الابتداء بالتفكير في برمجة اللغة العربية في الحسيب بدلا من وثبته الكبرى والخطيرة إلى التفكير في برمجة القرآن الكريم وما إليه من التراث الإسلامي الأصيل، وكان ذلك - على الأقل - مرحلة تجريبية يتوقف على نجاحها أو فشلها الكثير من مسوغات مجرد الشروع في التفكير في إمكان الإستفادة من الحسيب في الشؤون الدينية ؟ على أن الاعتماد على الحسيب في شؤون اللغة العربية قد لا يكون في الاعتبارات العقلية من البعد بالمدى الذي يكتنف التفكير - مجرد التفكير - في الإعتماد عليه في الشؤون الدينية، ذلك بأن الأساس الذي نشأ عنه ويطور طبقا لمقتضياته الحسيب هو الحساب، هو العدد، وهذا الأساس قد لا يكون بعيدا جدا عن الشؤون اللغوية لولا ما لا بد من اعتباره فيها من تحكيم الذوق السليم. وما أحسب الأستاذ «الحبيب» - حتى وإن يكن من المعجبين بآراء «فيتاغوراس» يمكن أن يعتبر علاقة وإن تكن ضئيلة بين العدد وبين أي أساس من الأسس التي نشأ منها وعليها التشريع الديني، إن ارتباط العدد ببعض العبادات كالصلوات الخمس وصوم رمضان وتوقيت الحج وأشواط الطواف وأشواط السعي بين الصفا والمروة وأنواع الكفارات أو ببعض شؤون المعاملات كالديات والمواريث وعدة الطلاق وعدده وعدة الوفاة وما إليها لا يعني بأية حال أن العدد أساس من أسس التشريع أو أنه مؤثر فيه تأثيرا أساسيا من حيث الحكمة والمناط، ثم أن الأستاذ «الحبيب» صدر من صدور علماء الإسلام وما كان ليعتبر العدد أصل العالم أو مصدر الحياة، وهو الذي يتعبد بقوله تعالى : ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حيّ**﴾، فكيف يحكّم أو يأتمن ما هو عددي الأصل فيما ليس كذلك ؟ ومعلوم بداهة أن ما هو عددي الأصل طبيعته أن تنحصر قدرته تبعا لانحصار أصله، فالعدد مهما تضخم منحصر بين بداية ونهاية، فكيف يعقل أن يحكّم أو أن يؤتمن في ما لا تحصره حدود ولا قيود في كلام الله الذي تتطور مفاهيمه بتطور الحياة البشرية وما ينتج عنه في معاشه وفكره وحاجاته من تطور ؟ وذلك سر الإعجاز، فلو كان الفهم القرآني يقف عند حد لما كان القرآن معجزا، ولو أن العدد كان غير محدود لما كان عددا، بل لكان هو الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ولنا موعد.



منذ أربع سنوات كانت الصحفيّتان : المعلمة الفرنسية «ليزبيث روشي» - Lisabeth Rocher - والمترجمة المغربية «فاطمة الشرقاوي» تتناولان طعام العشاء بأحد المطاعم الفرنسية، فعلمتا بالصدفة أن خمسين حاجا من الفرنسيين المسلمين يستعدون للتوجه للديار المقدسة لأداء فريضة الحج بعد أن أسلموا ونبذوا دينهم الأول.

فأخذ العجب من نفسهما مأخذه وقررتا أن تجريا بحثا عن أسباب إسلام هؤلاء «المسلمين الجدد». فشرعتا في التنقل عبر البلاد الفرنسية تدقان أبواب بيوت هؤلاء «الذين أصبحوا يتبعون دين محمد» واحدا واحدا، تستفسرانهم عن الدوافع التي جعلتهم يعتنقون الدين الإسلامي الحنيف.

ولما كانت أجوبتهم وشهاداتهم متنوعة وشيقة وصريحة وسعت الكاتبتان دائرة بحثهما، وقامتا بزيارة ألمانيا وسويسرا وأنكلترا وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية، للاطلاع - عن كثب - على «حركة اعتناق الإسلام» التي تتسع في هذه البلدان، ولتبادل أطراف الحديث مع من أسلم من أهلها وصدق إسلامه.

وكان من ثمرات هذه «الجولة» مولد كتاب باللغة الفرنسية : «من اعتقاد لآخر» أو من «دين لآخر» - حركة اعتناق الدين الإسلامي بالغرب - ، الذي صدر بباريز سنة 1986 عن دار النشر «سُويْ»، (D'une foi l'autre, (– Seuil –) les Conversion à l'Islam en Olcident)، وعندما يتصفح القارئ هذا الكتاب يجد من خلال شهادات الذين هداهم الله إلى الإسلام من البلدان الأوروبية أنهم اختاروا الدين الإسلامي واتبعوه ونبذوا ما اعتنقوه سابقا للأسباب المجملة الآتية :

- أن الإسلام هو القاعدة المشتركة لجميع الأديان السماوية.
- أن الإسلام دين الوضوح والأصالة، لا غموض فيه ولا التباس ولا شعوذة ولا رهبنة.
- أن الإسلام دين ودولة، كتاب وسيف، عبادة وعمل.
- في الإسلام : لاوساطة بين الله وعبده، فالمسلم أثناء عبادته يكون قريبا من ربه بدون حاجة إلى أي وسيط.
- أن نبي الإسلام محمدا ﷺ ليس رسولا من عند الله فقط بل هو رجل دولة ورب أسرة وقائد عسكري و«رجل أعمال» مثالي.

• أنه ليس هناك إسلام اليمين أو إسلام اليسار؛ إنما هناك إسلام الله.

• أن كتاب الله القرآن الكريم هو طبيب النفوس الحائرة المتشككة.

هذا ومن أشهر الشخصيات الأوروبية التي دخلت إلى الدين الإسلامي وكان لها مع المؤلفين حديث «إسلامي» ممتع :

- الفيلسوف الفرنسي رجاء جارودي (Roger Garaudy) الذي أسلم سنة 1982 - بعدما نبذ الدين المسيحي الكاثوليكي و«طلق» الحزب الشيوعي - والذي ألف عدة كتب عن الإسلام؛ منها :

• «اكتشاف الإسلام» (Decouvert de l'Islam)

- الكاتب الفرنسي فانسان مونتي (Vincent Monteil) الذي اختار لنفسه بعد إسلامه بمسجد الرمال بنوا كشوط أثناء صلاة الجمعة (22 يوليوز 1977) اسم «منصور الشافعي».

لماذا «منصور الشافعي» ؟.

لأن إسم «فانسان» الفرنسي يقابله في العربية إسم «المنصور» و«الشافعي» : لأنه اختار المذهب الشافعي كمذهب له، ذلك لأن الشافعية مذهب أصدقائه المسلمين الآسيويين ولأنها رفضت أن تدين الفيلسوف والمتصوف الايراني «الحلاج» الذي قال قولته المشهورة : «أنا الحق»، والذي من أجلها عذب حتى مات ثم أحرق سنة 922. وقد كان المستشرق الفرنسي لوي ماسنيون (Louis Massignonn) معجبا بهذا الفيلسوف فألف عنه كتابا في أربعة أجزاء (الطبعة الثانية سنة 1975).

- الفنان الفرنسي موريس بيجار (Maurice Bejart)، مخرج حفلات الرقص الكلاسيكي بمسارح باريز (chorégraphe) والذي اعتنق المذهب الشيعي بعد ما دخل إلى الإسلام، على خلاف «المسلمين الجدد» الآخرين الذين اتبعوا قاطبة المذهب السني وأجمعوا كلمتهم على أن ما يجري في بلاد فارس لا يمت إلى الدين الإسلامي بصلة، وأن بعض المسلمين في العالم الإسلامي هم أعداء الإسلام الحقيقيون يجدر بهم أن يجددوا دخولهم إلى الإسلام.

- «نورة تحرير» (Noura Tahrir) الإنجليزية التي اعتنقت الدين الإسلامي بعدما كانت تدين بالدين البروتستانتي.

- هربير هوبوهم (Herbert Hobohm) الألماني الذي سمى نفسه «محمد أمان» والبرتستانتي سابقا والذي يرى أنه لا يمكن أبدا أن يقع أي «التئام» بين الدين الإسلامي والمذهب الماركسي اللاديني.

- إيفا دوفيتاري (Eva de Vitary) الكاثوليكية الفرنسية التي أسلمت سنة 1950 وألفت عدة كتب عن الإسلام والتصوف الإسلامي.

- موريس بيريي (Maurice Perrier) الفرنسي الذي أسلم بالسنغال سنة 1974 وتسبب له إسلامه في عدة متاعب مع سفارة بلاده بدكار، ولكنه بقي متشبثا بإسلامه.

ومثل هؤلاء كثير من الأمريكيين والأسبانيين (الأندلسيين) وغيرهم الذين ورد ذكرهم في الكتاب.

هذه ليست دراسة تحليلية للكتاب «من دين لآخر» - أيها القارئ الكريم - وإنما هو عرض وجيز وسريع لما ورد فيه. وهو جدير بالقراءة والتمعن في تلك «الشهادات» الواردة فيه عن الإسلام، التي صدرت من قلوب آمنت بالله وبكتابه وبخاتم النبيئين عن اعتقاد راسخ وعن طواعية واختيار.

وما تلك «الشهادات» إلا رد صريح على الذين أعمى الله بصيرتهم من بعض ضعفاء الإيمان والذين يجهلون «الجهل المركب» فضل الإسلام عليهم. ولكن الله يهدي من يشاء !.

أعدها : أبو عمر الفاروق

إحياء الكراسي العلمية بالعاصمة الإسماعيلية

افتتح معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الأستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري بالمسجد الأعظم بمدينة مكناس يوم الجمعة ثامن وعشري محرم (3 أكتوبر) الكراسي العلمية، تنفيذاً للتعليمات السامية لأمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني أيده الله ونصره.

وقد كان المسجد غاصاً بجمهور العلماء والمثقفين وذوي الاهتمام. وكان بمعية معالي السيد الوزير، عامل صاحب الجلالة على إقليم مكناس وممثلو السكان، وأعضاء المجالس العلمية.

وقد شارك في هذا اللقاء العلمي الحافل، نخبة من علماء السنغال أعضاء مكتب رابطة علماء المغرب والسنغال.

وبعد الاستماع إلى آي من الذكر الحكيم، ألقى معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الكلمة القيمة التالية :

كلمة السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

سعادة عامل صاحب الجلالة،

أصحاب الفضيلة رؤساء المجالس العلمية،

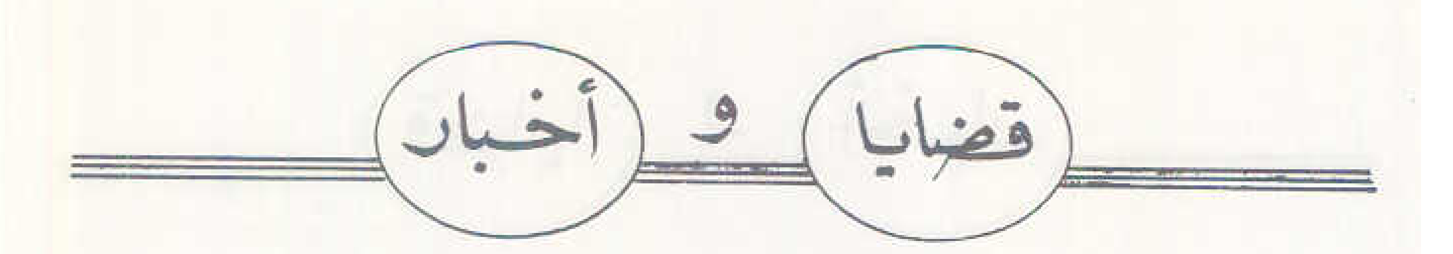
أصحاب السعادة، أيها الإخوة المؤمنون،

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

نحتفل اليوم بتنصيب الكراسي العلمية بالمسجد الأعظم، بمدينة مكناس تنفيذاً لتعليمات مولانا أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين جلالة الملك الحسن الثاني أيده الله بنصره وأدام عزه وسؤدده، وذلك امتداداً لما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم وما كان عليه أجداد سيدنا المنصور بالله، من إحياء العلم، وإنشاء كراسيه، وتنصيب علمائه، واتخاذ التدابير اللازمة لاستمراره وانتشاره واتساعه واستفادة الأمة جمعاء منه.

في مدينة مكناس أيها السادة الكرام، كان العلماء وكان الفضلاء وكان الصلحاء، وكان العلم يملأ هذه المساجد، فلما ذهبوا إلى رحمة ربهم تقاعست الإرادات والهمم عن التفكير في إرجاع الأمور إلى نصابها، وإرجاع العلماء إلى كراسيها، وإرجاع الطلبة إلى مساجدها، إلى أن قيض الله لهذه الأمة من يوقظ ضميرها، وينعش إرادتها، ويذكرها بماضيها، فجاء الأمر على يد حفيد رسول الله ﷺ جلالة الملك الحسن الثاني أيده الله، فأمر بإحياء الكراسي العلمية.

وفعلاً تم إحياء هذه الكراسي بمدينة فاس ومدينة تطوان ومدينة مراكش ومدينة تزنيت، واليوم جاء دور مدينة مكناس، وعندما نذكر أيضا الكراسي العلمية، ونحن بمدينة مكناس، نذكر من سلف مولانا أمير المؤمنين، جلالة السلطان مولاي إسماعيل رحمه الله.



ويذكر التاريخ أنه عندما وصل العلامة أبو عبد الله المجاصي لختم صحيح البخاري، أمر جلالة السلطان المولى إسماعيل رحمه الله، بأن يقام كرسي الختم في قصره، وأن يستدعى العلماء إلى قصره والطلبة لحضور هذا الختم، وأكرمهم، رحمه الله، بأصناف الطعام، وكان يصب بيده الشريفة الماء على أيديهم، إكراماً للعلماء وحباً فيهم وتشجيعاً لهم، وكان رحمه الله يرسل الرسائل إلى جميع ربوع المملكة يحث فيها العلماء على القيام بمهمتهم، ويذكرهم بأنهم خلفاء الأنبياء وورثتهم، وأن الأمانة التي في أعناقهم أمانة ثقيلة، وعليهم القيام بها، وفي نفس الوقت كان يشجعهم ويمنيهم بالصلات والجوائز إذا هم قاموا بعملهم على خير وجه، فكان لعمله هذا، رحمه الله، أثر كبير، فازدهرت العلوم في عصره، وكثرت المؤلفات، وما تزال خزاناتنا المغربية مليئة بالكتب التي ألفت على عهد السلطان المولى إسماعيل رحمه الله ورضي عنه، وهو الذي جعل هذه المدينة عاصمة ملكه وقاعدة دولته.

الكراسي العلمي - أيها السادة - هي عبارة عن جامعة شعبية فريدة في التاريخ، مفتوحة في وجه الجميع، تلقن فيها العلوم على أعلى مستوى، ويلجها الطلبة، ويلجها الجمهور من غير الطلبة، وتكون تلك الكراسي كالنبع الصافي؛ كل يستقي منه حسب قدرته وحالته، فيستفيدُ الطالب والأمي والعالم والتاجر والصانع، الكل يأخذ شيئاً حسب ما يسّره الله له، وحسب ما فتح الله عليه. وإذا لم يأخذ علماً أخذ بركةَ الجلوس أمام العلماء ومع العلماء، فكانت لها فائدة عظيمة؛ جامعة مفتوحة على مدار السنة للشعب كله، شيء عظيم.

هذا النموذج نقف اليوم لإحيائه، فستعطى دروس العلم من الآن، في هذا المسجد، على الدوام والاستمرار، إن شاء الله، ولن تكون الدروس دروس وعظ وإرشاد، دروس الوعظ والإرشاد لها أصحابها، فهذه دروس العلم، **سيدرَّسُ فيها التفسير والحديث والفقه والأُصول والنحو والبلاغة، على الطريقة القديمة، وبالكتب القديمة التي كانت معروفة عند العلماء.**

وكان مقرراً بالنسبة لمدينة مكناس ستة كراسي فقط، فزدنا كرسياً سابعاً تمتاز به عن بقية المدن، **وهو كرسي القراءات السبع، لإحياء هذا العلم** لاسيما وأنني أعرف أن في هذا المسجد كانت القراءات السبع تتلى في ذلك المكان بالضبط (إشارة إلى مكان قرب الصومعة) ويجب إحياؤها والمحافظة عليها، ويجب إعداد من يخلف لنا هؤلاء العلماء المختصين بهذا العلم.

كما أننا زرنا المدرسة التي كانت مسكناً للطلبة الذين كانوا يدرسون العلم هنا بمكناس، قرب مسجد الأزهر العظيم الذي صلينا به اليوم صلاة الجمعة، وقررنا إصلاح تلك المدرسة وتفريشها وإعدادها لسكنى الطلبة الذين سيكونون طلبة هذه الكراسي العلمية، بإذن الله تعالى.

فنسأل الله تعالى أن يجعل هذا كله في حسنات أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين جلالة الحسن الثاني، وأن يكثر جزاءه ويجزل ثوابه، على هذه الحسنات، وعلى هذه الخيرات، وهذه المبرات التي ما فتئ حفظه الله يكرم بها شعبه، وأنتم تعلمون حرصه، حفظه الله، على أمور الدين وأمور علوم الشريعة، واهتمامه البالغ بهذه الشؤون على الدوام والاستمرار.

قضايا و أخبار

وأتوجه إلى السادة العلماء الذين سيتولون التدريس في هذه الكراسي العلمية، لأشيد أولاً بعلمهم وفضلهم ودرجتهم العالية في نفوسنا جميعاً، ولنؤكد لهم أنهم سيكونون بإذن الله تعالى، منارات تضيء هذه المدينة، وتضيء القلوب والنفوس، بما سيبثونه من علم.

وإن الأمل معقود عليهم، وإن مسؤوليتهم أمام الله تعالى مسؤولية كبيرة، إنهم مسؤولون أمام الله قبل أن يكونوا مسؤولين أمام أي عبد، فعليهم، حفظهم الله تعالى ورعاهم، أن يراعوا وجه الله تعالى في أعمالهم، وألا يجعلوا رقيباً عليهم إلا الحق سبحانه.

ومن جهة أخرى فإننا نفتخر اليوم، ونبتهج بما أكرمنا الله به من مشاركة إخواننا علماء السنغال الذين جاءوا ليشاركونا هذه الفرحة ويشاركونا هذه المبرة، ويطلعوا على هذا النموذج الحي الأصيل في المغرب.

وفقنا الله وإياكم، وسدد خطانا وخطاكم، في ظل أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني، وأقر عينه بسمو ولي عهده الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه السعيد الأمير مولاي الرشيد، وسائر أفراد أسرته الملكية الشريفة إنه سميع مجيب.

والسلام عليكم ورحمة الله.



صورة لحفل افتتاح الكراسي العلمية بالمسجد الأعظم بمكناس



تدشين مقر بالرباط لرابطة علماء المغرب والسينغال

من المعلوم أنه خلال شهر رمضان من العام الأسبق 1405 هـ، شهدت رحاب مجلس النواب انعقاد الجمع التأسيسي، الذي انبثق عنه ميلاد رابطة علماء المغرب والسنغال، هذه الرابطة التي ترمز إلى استمرار التواصل المثمر الذي يربط البلدين ماضيا وحاضرا ومستقبلا، والذي يرعاه قائدا البلدين : أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني، وفخامة الرئيس عبدو ضيوف.

وهذا التواصل الذي جاء ميلاد الرابطة ليؤكد استمراره، ضارب في جذور التاريخ، يقوم على وشائج القربى التي تتمثل في وحدة المذهب والعقيدة السنية والتصوف النقي، وإن الآمال معقودة على هذا الجهاز ليتولى خدمة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والمحافظة على التراث الملكي ونشره، وتوحيد علماء البلدين، كمرحلة نحو توحيد علماء الإسلام في القارة الإفريقية ثم في أنحاء العالم.

ولتمكين الرابطة من وسائل العمل فقد تقرر إحداث مقر لها بالرباط. وهكذا ترأس معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الأستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري حفلة تدشين مقرها في حفل مشهود، حضره سفير السنغال بالرباط والسيد والي مدينة الرباط وسلا وأعضاء مكتب رابطة علماء المغرب والسنغال وأعضاء من المجالس العلمية، وألقيت خلاله كلمات، منها الكلمة القيمة التي ألقاها معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية.



السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية مع سفير السنغال ووالي صاحب الجلالة أثناء قطع الشريط الرمزي إيذانا بفتح مقر بالرباط لرابطة علماء المغرب والسنغال.

كلمة السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في حفل تدشين مقر رابطة علماء المغرب والسينغال

الحمد لله رب العالمين..

السيد والي صاحب الجلالة.

سعادة سفير جمهورية السينغال الشقيقة في الرباط.

أصحاب الفضيلة رئيس وأعضاء رابطة علماء المغرب والسينغال.

أيها السادة الأكارم.

أحييكم بتحية الإسلام
والسلام عليكم ورحمة الله.

إن العلاقة بين المغرب والسينغال ضاربة في القدم، وراسخة جذورها في أعماق النفوس والقلوب، ونامية ومزدهرة في ظل كلمة التوحيد : «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، هذه الكلمة هي التي تقوي هذه العلاقة كلما فترت، وتذكي جذوتها كلما خبت، وتحيي أوصالها وعروقها كلما وهنت، وهي التي تجمع بيننا على شط المزار وعلى بعد الديار، وهي التي تثبت الأقدام كلما زلزلت الظروف والأحوال، وإننا، ولله الحمد، لنشعر بأن وشيجة الإيمان ورابطة الإسلام لا يزيدها كر الزمان إلا قوة ومتانة بيننا وبين إخواننا السينغاليين، وأنتم تعلمون ما يوليه صاحب الجلالة، أدام الله نصره وعزه من عناية خاصة لكل ما يزيد في تقوية هذه الرابطة، ولذلك عندما رفعت إلى علمه الشريف فكرة إنشاء هذه الرابطة، باركها وزكاها ودعمها وأمر حفظه الله وبصورة استثنائية بأن يعقد جمعها التأسيسي في قبة البرلمان وفي مجلس النواب، الشيء الذي لم يحدث عند تأسيس أية جمعية أخرى، أو أية هيئة أخرى، وعندما شرفني صاحب الجلالة حفظه الله، باللقاء مع فخامة الرئيس عبدو ضيوف، ونقل رسالة ملكية إليه، واغتنمت الفرصة وتحدثت مع فخامته في شأن الرابطة وتأسيسها، وجدت نفس العناية، ونفس الحماس، ونفس التشجيع، ونفس الاستعداد لمباركة مثل هذه الخطوة. وهكذا تم الأمر كما قدر له، وتأسست الرابطة واحتلفنا بتأسيسها في ذلك الجمع العظيم في قبة البرلمان وفي شهر رمضان المبارك، وبمحضر جلة علماء المغرب والسينغال، وحضور ضيوف آخرين من بلدان إفريقية أخرى، ومن خلال الكلمات التي ألقيت في ذلك الحفل، ومن خلال ما كنا نحسه ونراه في عيون الحاضرين، وما كانت تنقله القلوب، مما عجزت عن التعبير عنه الألسن، شعرنا بأن الأمل قوي ومعقود على هذه الرابطة، وأنه من واجبنا كمسلمين أن نبذل كل ما في وسعنا لإنجاحها، وهكذا تواصلت الخطوات في تعاون تام، بيننا وبين إخواننا السينغاليين، ويمكن أن أقول في تعاون مثالي، يعتبر قدوة ومثلا أعلى لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين علماء الإسلام، في نكران الذات، في احترام متبادل، في شعور كامل بالوحدة والاندماج الروحي، بحيث كان كل طرف

قضايا و أخبار

يفوض للطرف الآخر في كل أمر، ويعتبر حضور الطرف الآخر حضورا شخصيا له، وهذا هو ما سهل علينا كل العقبات، وذلل كل الصعاب، وها هي الرابطة بعون الله تعالى وحسن عونه وتوفيقه، تخطو خطوة أخرى، فتكون لها ميزانية راسخة وقارة في مالية الدولة، ويكون لها قانون أساسي تام ومعترف به، ويكون لها مقر رسمي في مركزها الذي ينص عليه قانونها الأساسي، وهو الرباط عاصمة المملكة المغربية.

هذه المنجزات مهمة، نحمد الله عليها ونشكره.

بقي علينا الآن أن ننظر إلى الخطوات المقبلة، والتي لا شك أنها ستتم بنفس الروح، وبنفس المعنويات، وبنفس الاستعداد الكامل للتعاون، وبنفس الشعور الوحدوي الاندماجي، الذي لا يبقى معه فرق بين سينغالي ومغربي.

الخطوات المقبلة ـ حضرات السادة ـ نريدها أن تكون معالم محسوسة للتعاون. نريد أن يشعر الشعب المغربي والشعب السينغالي بثمرة التعاون، نريد أن يشعر علماء الإسلام بما يمكن أن يؤدي إليه التعاون بين العلماء في الواقع والمحسوس لأنه إذا نجحنا، إن شاء الله، في هذه الرابطة، فستنضم إليها دول أخرى، وعلماء من شتى البلاد، وستتوحد في منظورها إن شاء الله ـ هيئة علماء الدول الإفريقية، ثم ـ إن شاء الله ـ هيئة علماء الإسلام.

ستكون هذه الرابطة ـ إن شاء الله ـ منطلقا لرابطة علماء غرب افريقيا، ثم تكون إن شاء منطلقا لرابطة علماء افريقيا كلها، ثم ـ إن شاء الله ـ رابطة لعلماء الإسلام.

لكن ينبغي أن يشعر الجميع بالجدوى والفعالية وبالجدية، وقد اخترنا ميدانين سيظهر ـ إن شاء الله ـ فيهما تعاون بين علماء المغرب وبين علماء السينغال في هذه الرابطة.

الميدان الأول، هو تكوين الأطر الإسلامية على يد الرابطة، وذلك بالسعي لمنح الطلبة السينغاليين الذين يريدون متابعة دراستهم هنا في المغرب.

ما تستطيع الرابطة أن تعطيه من منح ستعطيه، وما لا تستطيع أن تعطيه تسعى في إعطائه، في الكليات والجامعات.

الميدان الثاني :

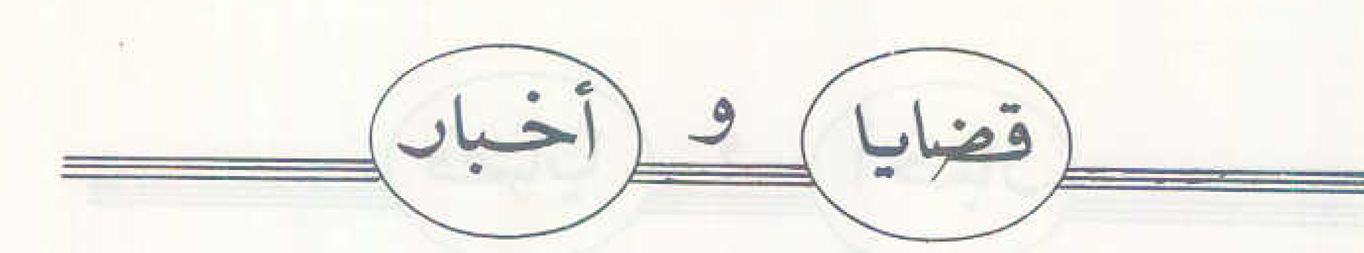
رعاية الأنشطة المتعلقة بتحفيظ القرآن الكريم، وبدعم المعاهد الإسلامية في كلا البلدين، وفي توزيع الكتب الإسلامية في كلا البلدين، وفي طبع التراث المشترك بين البلدين.

هذه الأمور محسوسة ملموسة، وستظهر فائدتها بسرعة، وستستفيد منها الأجيال المقبلة بإذن الله تعالى.

ستجتمعون ـ إن شاء الله ـ ابتداء من الغد، لوضع مناهج وبرامج التعاون بين البلدين في إطار رابطة علماء المغرب والسينغال، وما أشرت إليه إنما هو قطرة من بحر مما هو عند السادة العلماء أعضاء الرابطة، وما سيبلورونه في برامجهم ومناهجهم.

وعندي كامل اليقين، بأن الله تعالى الذي وضع أمر هذه الرابطة بين يدي هذه الجماعة الفاضلة من كبار علماء المغرب والسينغال، سيكتب لها النجاح وسيسدد خطاها إلى أن تحقق الآمال المعقودة عليها بإذن الله، في ظل أمير المومنين وحامي حمى الملة والدين، حفيد رسول الله ـ ﷺ ـ جلالة الملك الحسن الثاني وفي ظل شقيقه وأخيه فخامة الرئيس عبدو ضيوف، اللذين نسأل الله تعالى أن يزيد في مددهما وفي قوتهما، وأن ينصرهما، وأن يقوي رابطة الأخوة التي تربط بينهما، وأن يجعل عهدهما عهد سعادة وازدهار وعز وسؤدد للمغرب والسينغال.

والسلام عليكم ورحمة الله



كلمة رئيس رابطة علماء المغرب والسنغال
الأستاذ مولاي مصطفى العلوي

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

معالي الوزير
سعادة السفير
سعادة والي صاحب الجلالة
أصحاب الفضيلة العلماء
أيها الإخوة.

حفظكم الله ورعاكم، وسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

إنه لمن دواعي السرور والاغتباط، أن تشرفوا هذا الحفل، وهذا المقر الجديد الذي تبنته رابطة علماء المغرب والسينغال، هذه الرابطة التي نشأت بأمر ورعاية وسند أمير المومنين جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله، والتي بارك نشأتها فخامة الرئيس عبدو ضيوف رئيس الجمهورية السينغالية الشقيقة.

أيها السادة :

لقد سبق أن زار بعض أعضاء مكتب الرابطة الجمهورية السينغالية بمناسبة شهر رمضان، ورأينا كيف أن الشعب السينغالي كان فرحا جدا، وكان مستعدا للتأييد ولدعم هذه الرابطة، وقد قضينا هنالك أياما كانت كلها عمل، في المسجد وفي غير المسجد.

وإن كثيرا من العلماء - علماء إفريقيا - خصوصا علماء موريطانيا وعلماء مالي وعلماء نيجيريا، كلهم أبدوا رغبتهم في أن يلتحقوا بهذه الرابطة، رابطة العلم والأخوة والتعاون على ما فيه خير الإسلام والمسلمين، وسيكون ذلك إن شاء الله قريبا. وعندما تتحرك الرابطة ويزور مكتبها وأعضاؤها هذه الأقاليم، وتبدأ في إنجاز العمل الصالح الذي أشار إليه معالي الوزير في كلمته القيمة.

لذلك لا يسعني في هذا المقام، إلا أن أرحب بكم جميعا، وإلا أن آخذ بيد كل واحد، ونتحمل المسؤولية، وإلى الأمام، وإلى العمل الصالح في مستقبل هذه الرابطة، بتعاون بين الشعبين، وخصوصا بين علماء القطرين، حتى نعمم الدعوة، وتستقطب علماء إفريقيا كلها، ابتداء من إفريقيا الغربية إلى إفريقيا الشرقية والجنوبية، إلى علماء الإسلام جميعا، بالتعاون فيما يوجد في تلك البقاع من جمعيات إسلامية ورابطات إسلامية واتحادات إسلامية، لأن الرابطة تفتح ذراعيها لاستقطاب الجميع، وتتعاون مع الجميع، تتعاون مع الصوفية ومع السنة ومع السلفية، ومع كل الأجيال ومع كل الطوائف من العلماء الذين يعملون لما فيه صلاح الإسلام والمسلمين، وما فيه صلاح إفريقيا كلها، لذلك فأنا مسرور جدا وأنا أتشرف ولأول مرة بأن أخاطب جماعة من إخواني العلماء السينغاليين والمغاربة في هذا المقر الذي اتخذناه بفضل التأييد والدعم المادي والأدبي، الذي أولاه صاحب الجلالة لهذه الرابطة - حفظه الله وأدامه.

والسلام عليكم ورحمته تعالى وبركاته

قضايا و أخبار

كلمة السيد الأمين العام لرابطة علماء المغرب والسنغال الأستاذ إبراهيم جوب

الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله، وعلى آله وأصحابه أجمعين.
الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.
إنني أهنئ نفسي وأهنئ إخوتي،
يا معالي الوزير
ويا سعادة عامل صاحب الجلالة
وفضيلة الشيخ الرئيس

إنني أهنئ نفسي وأهنئ الجميع، على أن وصلنا في عملنا المبارك إلى هذه المرحلة المهمة، مرحلة تدشين مقر لرابطة علماء المغرب والسينغال، وسوف لن أطيل عليكم في هذه الكلمة فهي بطبيعتها وجيزة، لأنني أتصور دائما أن مسؤولية الأمين العام في منظمة كهذه، هي مسؤولية الخدمة والعمل والتنفيذ، فأبلغ الخطب في تصوري في هذا الميدان هي خطبة الجد والعمل والنشاط والانضباط والتعاون مع من هم أعضاء المكتب، وأعضاء الرابطة، والمسلمين الدعاة حيث لقيناهم في افريقيا وفي العالم الإسلامي.

لاشك أن ميلاد رابطة تضم علماء من المغرب ومن السينغال، حدث لا يستهان به، وحدث لم يحدث في فراغ.

يقولون من باب الطرفة ومن باب الإيجاز : «إن العلم زرع في المدينة المنورة، وأنه نبت في بغداد، وأنه حصد في دمشق، وطبخ في القاهرة وأكل في فاس - يعني المغرب - لكنني لاحظت أن الأكلة في المغرب لم يأتوا على المائدة كلها، وإنما حملوا أطباقا تلقيناها ونحن جياع، فأكلنا وشبعنا، وحاولنا أن نزرع - لأنهم حملوا مع الطعام بذورا، فبذرنا وزرعنا، حتى إذا انطوت القرون واجتمعنا في القرن الخامس عشر الهجري، وأتاح الله لنا في ظل صاحب الجلالة أمير المومنين، الملك الحسن الثاني، وتشجيع وتعاون أخيه فخامة الرئيس عبدو ضيوف، رئيس السينغال، وجدنا مناخا يسمح بإيجاد رابطة لعلماء المغرب والسينغال، لأن وجود هذه الرابطة، لا يتأتى إلا إذا وجد في السينغال أيضا علماء على شاكلة ما في المغرب، وجودا للعلماء، وهذا الوجود في البلد الثاني، في وطننا الشقيق بالنسبة للمغرب، يدل على أن رجال العلم والدعوة والفكر والجهاد والإصلاح لم ينأموا طوال القرون، لأنهم لو ناموا لوصلنا اليوم إلى هذه المرحلة، وقد أتى الشيطان على كل ما في بلادنا من خير.

من هنا قدرنا وبكل عمق وبكل محبة خطوة صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله، كما قدرنا خطواته منذ قديم.

أنا أصغر السينغاليين شأنا، رافقت مسيرة صاحب الجلالة منذ ربع قرن، تذكرت أن أول ملف عن الشؤون الإسلامية في السينغال، وإفريقيا الغربية قدمته لصاحب الجلالة يدا بيد، وهناك صورة تشهد بذلك مازالت عندي، كانت سنة 1960، أي قبيل استقلال السينغال، ومازلنا نتواكب، ومازلنا نرمقه عن قرب أو عن بعد، فرأيناه إسلاميا وعربيا وإفريقيا وإنسانيا حقيقة زعيما مثاليا، وهذه المثالية وهذه الزعامة من السهل أن نبرهن عليها لو احتاج النهار إلى دليل، ولكننا لا نحتاج إلى البرهان، هذه مجامع المسلمين تشهد مآثره. والحق يقال. وهذه القمم تجتمع



وتنتشر، لاسيما مؤتمر القمة الإسلامي الذي كنت هنا أشهده، دعا إليه، واحتضنه، وقام بضيافته وساهم في أعماله وتوجيهه، وانطلق الركب من ذلك الوقت إلى الآن، إلى أن وصلنا إلى هذه الخطوة الأخيرة، ولن تكون هي الأخيرة بإذن الله، إذ نحلم مع الدستور ومع القانون الأساسي، إلى أن تصبح رابطتنا رابطة تضم علماء إفريقيا، وتكون ملتقى العلماء المسلمين، ولم لا تصبح يوما أكاديمية إسلامية عالمية بفضل الله تعالى ؟.

إننا تعودنا من سلالة المصطفى عليه الصلاة والسلام، أن يفاجئوا الناس بالمدهشات، ويوفقهم الله لما يعجز عنه كثيرون، ورئيسنا عبدو ضيوف تحمس لهذه الرابطة ما لم نألف من كثير من الرؤساء، وسنصل قريبا - إن شاء الله - كما ألمح إليه السيد رئيس الرابطة إلى أن نتخذ مقرا في السينغال، بعد أن نهيء الأسباب التي تجنبنا الشقاق، وتوفر الإئتلاف، فلكل وطن حساسياته، ولكل قوم أسلوبهم في العمل، على أن هناك حقيقة واحدة، وهي أننا جميعا، نريد أن نعمل لله وأن نعمل بالعلم، وأن نخدم هذا الدين الذي الخير كله أتانا منه، بفضل الله تعالى، وأن نقف بالمرصاد لمن يتلاعب بهذا الدين.

الرابطة أشارت إلى الدفاع على السنة، والسنة بحاجة إلى الدفاع عنها لوجود من يتطاولون عليها بغير علم، أو باعتقاد فاسد.

والرابطة أشار إلى إحياء التراث المالكي، ولسنا بهذا متقوقعين، لأن المذهب المالكي عبارة عن إسلام أصيل سليم قوي محفوظ، وإذا نشرناه، إنما نشرنا الإسلام، ولم يترك «موطأ الإمام» شيئا من الخير إلا وجمعه، وقد نقي ونقي حتى صار علما بين الكتب المنهجية.

وكذلك نحن اعتقادنا اعتقاد بالسنة والجماعة، لا ندافع عن منحرف، ولا نوالي منحرفا ولا نقول في الله إلا ما قال في نفسه وعن نفسه، هذه عقيدتنا، وهذا سلوكنا، فاطمئنوا إلى افريقيا، فقد قيل عنها الكثير، ولكن ستظل قلعة التوحيد بإذن الله، نحن وجدنا أئمة هداة وعلماء مربين، في الظل متواضعين، ليس لهم دعاية، لم نؤرخ لهم حتى الآن، ولكن يوم يؤرخ المؤرخون لكل هذا العمل الجليل في بلادنا، الذي قام به السينغاليون وغير السينغاليين السود والبيض، وعلماء الشمال بالنسبة لنا : أي شنقيط وموريتانيا، أعني كل هؤلاء يوم نعرف جهودهم، سيعرف أن الله تعالى يوم تأذن بحفظ ذكره، كان فعلا هو الله، لأنه تأذن بحفظه فحفظه، وانتشر وساد وانتصر على كائديه، وسنبقى - إن شاء الله - معكم يدا بيد.

وتحية للجمهور، وتحية للسيد الوزير والسيد العامل والسيد الرئيس، وتحية للمغرب المسلم الشقيق، وتحية لصاحب الجلالة، تحية فواحة تضمنها حبنا الصادق، وولاءنا وتقديرنا، فلننظر جميعا إلى الأمام لكي نخدم ديننا لا يخدمه الجهل، لكن يخدمه العلم، وفي البخاري : «باب العلم قبل العمل»، وقد صرح أئمتنا أن العلم هو إمام العمل، ولهذا رسالتنا ثقيلة، رسالتنا ضرورية ولكنها ممكنة التأدية لاسيما ولنا عاهل كالملك الهمام، يشد من أزرنا، ولنا تشجيع في بلدنا، وسينضم إلينا، فإن بعض الحكماء يقول : اعملوا في افريقيا، فإن أكثر الناس ماتعودوا أن ينشئوا مرقصا، ولكن إذا رقص الآخرون حضروا للمشاهدة، تعبير على أن الناس سينضمون إلى العاملين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

قضايا و أخبار

أطوار ولاية المظالم عبر التاريخ

صدر عن الشركة الجديدة للمطابع المتحدة بالدار البيضاء كتاب : (أطوار ولاية المظالم عبر التاريخ) من تأليف الأستاذ العلامة الشريف مولاي هاشم بن الحسن العابدي العلوي، ويقع الكتاب في 340 صفحة من الحجم المتوسط، ويشتمل على :

- تمهيد
- مقدمة
- ثلاثة أقسام (يتوزعها أحد عشر فصلا)
- خاتمة
- ذيل ملحق

☆ ○ ☆

تناول المؤلف في **القسم الأول** «التعريف بولاية المظالم» فخصص فصلاً كاملاً لعرض واقع الولاية التاريخي عند الأمم القديمة. من الفرس والصين والعرب : في الجاهلية وصدر الإسلام، وعلى عهد الخلفاء الراشدين، والأمويين، والعباسيين، وفي مصر على عهد الفاطميين والأيوبيين، وفي الأندلس على عهد دولة الأمويين بالأندلس.

وفي الفصل التالي تناول بالدرس الفاحص، والتحليل المدقق، الفرق بين ولاية المظالم وغيرها من الولايات كالحسبة والقضاء ونقابة الأشراف.

وكان الفصل الثالث خاصا بتنظيم محكمة المظالم، ومجلس والي المظالم.

☆ ○ ☆





واشتمل **القسم الثاني** على ثلاثة فصول،جاءت كما يلي :

الفصل الأول : شروط واختصاصات والي المظالم.

الفصل الثاني : ما ينبغي أن يعتمده ولاة المظالم عند رفعها إليهم.

الفصل الثالث : توقيعات والي المظالم.

☆ ○ ☆



أما **القسم الثالث** فقد خصصه لدراسة ولاية المظالم بالمغرب من الوجهة التاريخية، مبرزا فيه العناية الموصولة للدول التعاقبة بالعدل ومظالم الرعية، مسهبا القول في المظالم على عهد الدولة العلوية من عصر المولى محمد الأول إلى عهد جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده.

وفي هذا القسم فصل خاص عن المظالم على عهد الحماية، وهو الفصل الرابع، كما تناول في الفصل الخامس : المظالم بعد الحماية، وإحداث مكتب الأبحاث والإرشادات الذي يتولى المؤلف الاضطلاع بمسؤولية إدارته.

ونظراً لقيمة الكتاب، وأهمية موضوعه، وغزارة مادته الفقهية، وغنى مباحثه التاريخية، وطرافة قضاياه وتناول مؤلفه الممتع، تعتزم المجلة بإذن الله إفراده بمقال مستقل في أحد أعدادها القادمة.

وإذ نشيد بما بذله المؤلف من جهد مشكور، وما التزمه من موضوعيه ونزاهة،نهنئه على كل ذلك، ونتمنى له المزيد من التوفيق، حتى نرى له بقية أعماله التي تنتظر الطبع.

ابن الخطيب في تطوان

احتضنت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان خلال ثلاثة أيام (7 ـ 9 شعبان / 17 ـ 19 أبريل) الملتقى الأول للدراسات المغربية الأندلسية، وكان مخصصا **للسان الدين ابن الخطيب (الشخصية والعصر)**، وبهذا تؤكد مرة أخرى كلية الآداب بتطوان اهتمام هذه المدينة بالتراث الأندلسي عامة، وبشخصية ابن الخطيب خاصة، فقد كان لها فضل السبق حينما أخرجت للناس كتاب الفقيه محمد بن أبي بكر التطواني عن هذه الشخصية الفذة.

وفي نهاية هذا الملتقى عبر الأستاذ العميد الدكتور محمد الكتاني في كلمة الختام عن اعتزازه بنجاح الملتقى وشكر السادة الأساتذة الذين كان لهم الفضل في إنجاحه.

ونشير إلى أن الكلية نظمت على هامش الملتقى «معرضا لتراث ابن الخطيب المخطوط والمطبوع».

مطبعة فضالة . المحمدية . المغرب
رقم الايداع القانوني 1981/3

فهرس العدد 259

